

النظرية النِّسوية

مقتطفات مختارة

ويندي كيه. كولمار
فرانسيس بارتكوفيسكي

ترجمة: عماد إبراهيم
مراجعة وتدقيق: عماد عمر

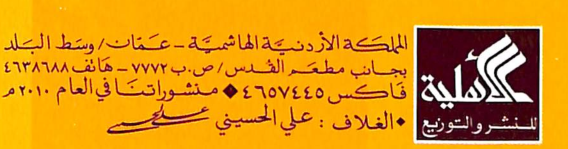
الأهلية

FEMINIST THEORY

النظرية النِّسوية

مقتطفات مختارة تمثل تاريخ النظرية النسوية وسعة أفقها التفكيري وتنوعها. لقد تم تنظيم المختارات في خمس فترات زمنية من القرن الثامن عشر إلى أوائل القرن الواحد والعشرين، وتشتمل على بيانات نسوية رئيسة لتساعد القراء في فهم الصلة بين النظرية النسوية والتطبيق. وتقدم المجموعة فكر النسوية، من بداياتها، كميدان للنساء من مختلف الأعراق والطبقات والجنسانيات، لتوضيح الاستمرارية في مناقشات النظرية النسوية. قاموس مناقشات - تفسيرات واضحة وموجزة للمفاهيم الاثني عشر الأساسية التي تميز تطور الفكر النسوي منذ نشأته - يقدِّم مجموعة مفردات لأهم مصطلحات النظرية النسوية، ويضع تلك المفردات في سياق الكلام.





النظرية النِّسوية

◄ مقتطفات مختارة

Feminist Theory



الأهليّة للنشر والتوزيع

e-mail : alahlia@nets.jo

الفرع الأوّل (التوزيع)

المملكة الأردنية الهاشمية ، عمّان ، وسط البلد ،
شارع الملك حسين،بجانب مطعم القدس - بناية رقم 12
هاتف 4638688 6 00962 ، فاكس 4657445 6 00962
ص. ب 7855 عمّان 11118 الأردن

الفرع الثاني (المكتبة)

عمّان ، وسط البلد ، شارع الملك حسين ،
بجانب البنك المركزيّ ، مكتب المقاصة - بناية رقم 34

مكتب بيروت

لبنان ، بيروت ، بئر حسن ، شارع السفارات
هاتف : 824203 1 00961 ، مقسم 19

◆

النظرية النسوية

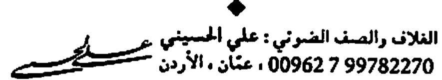
تأليف: ويندي كيه. كولمار و فرانسيس بارتكوفيسكي

ترجمة: عماد إبراهيم/الأردن مراجعة وتدقيق: عماد عمر/الأردن

الطبعة العربية الأولى ، 2010

◆

الغلاف والصف الضوئي : علي الحسيني
99782270 7 00962 ، عمّان ، الأردن



النظرية النِّسوية

◄ مقتطفات مختارة

ويندي كيه. كولمار
فرانسيس بارتكوفيسكي

ترجمة: عماد إبراهيم
مراجعة وتدقيق: عماد عمر



المحتويات

الجزء I

ما هي النظرية النسوية؟
ما هي الحركة النسوية؟



قراءات في النظرية النسويّة

"أقبلت على الجانب النظري وأنا يائسة، وأريد أن أفهم ـ لاستيعاب ماذا كان يحدث حولي وداخلي". ـ بيل هوكس

هذا الكتاب هو مجموعة من القراءات تم تجميعها تحت عنوان "النظرية النسوية." عندما تبدأ بالقراءة، ربما تكون حائراً وغير متيقن حول ماذا ستجد هنا، وربما بشئ من التردد، وذلك بسبب كل من الجزء "النسوي" من عنوانه وجزء "النظرية." وللأسف، فإن كلمة "نسوي" تستحضر في ذهن كثير من الطلبة كارهات الرجال المخيفات، وتشير كلمة "نظرية" بالقدر المخيف ذاته إلى نصوص عويصة تماماً مكتوبة بلغة غير مألوفة. إننا على ثقة من أنك ستدرك بأن أياً من تلك الأفكار المسبقة لا تصف بشكل ملائم التنوع في وجهات النظر والآراء والكتابات المتضمنة في هذه المقتطفات المُختارة.

بأبسط صورة، فإن النظرية النسوية هي مجموعة من الكتابات التي تحاول أن تصف وتشرح وتحلل ظروف حياة النساء. ووفقاً لـ تشارلوت بنش، فإن النظرية النسوية هي "طريقة لرؤية العالم"؛ إنها "توفر أساساً لفهم كل مجال من حياتنا" (بنش "Not by Degrees"، 250). ووفقاً لـ بيل هوكس، فإنها طريقة "لفهم ما يحدث حولنا وداخلنا" (هوكس "Theory as Liberatory Practice"، ص59). وتقترح النظرية النسوية كذلك استراتيجيات لمذهب الفاعلية والعمل لتحسين الظروف التي تعيش وتعمل النساء في ظلها.

إن القضية الأساسية التي اهتمت بها النظرية النسوية، بناء على التعابير التي يفضلها المرء، هي عدم مساواة المرأة بالرجل أو التبعية له أو هيمنته عليها. إن جوهر ذلك كله هو مسألة عدم التماثل بين الجنسين ـ اعتبار النساء والأمور المرتبطة بهن على أنهن شكل مختلف ومتدن وذو قيمة أقل من الرجال والأمور المرتبطة بهم. تدرس النظريات النسوية وتحاول أن تشرح الأسباب والظروف التي يكون فيها الرجال أكثر نفوذاً، ويُرى إنتاج الرجال وأفكارهم ونشاطاتهم على أنها ذات قيمة أكبر ووضع أعلى من تلك الخاصة

بالنساء. وبالنسبة لكثير من النظريات النسوية فإن هذا يعني دراسة وشرح جميع أنظمة الهيمنة، سواء أكانت مبنية على أساس الجنس أو العرق أو الطبقة أو العمر أو الجنسانية أو القومية أو بعض الاختلافات الأخرى.

تعتمد الكيفية التي تشرح وتقترح بها نظرية نسوية معالجة عدم التماثل بين الجنسين تعتمد على الفرضيات التي تشكّل أساس تلك النظرية. على سبيل المثال، النظريات النسوية الخاصة بالتحليل النفسي ترى أسباب عدم التماثل بين الجنسين في العمليات الأسرية والجنسية النفسانية التي تشكّل العقليات الإنسانية الفردية. وتولي النظريات النسوية المادية مزيداً من الاهتمام للطرق التي ترسخ مساهمة الظروف الاقتصادية والاجتماعية في عدم المساواة بين الجنسين. وتقيم المنظّرات الملونات في النظرية النسوية نظريتهم على أساس افتراض أن المرء لا يمكن أن يفهم حياة المرأة بدون فهم دور العنصر/العِرق في تشكيل تجربتها. كقارئ للنظرية النسوية، فإنك ستتعلم استخلاص الفرضيات التي تعزز كل نظرية، وفهم كيفية تأثيرها على شرح النظرية لوضع المرأة والحلول المقترَحة لتحسين ظروف حياة المرأة.

من خلال الخيارات التي اتخذناها في جمع هذه المقتطفات المُختارة، نود أن نقترح عدة أمور حول النظرية النسوية. أولاً، لقد تم التنظير من قِبل عدد من النساء في عدة حالات مختلفة ومن وجهات نظر عديدة. ثانياً، للنظريات النسوية تاريخ، ولكنه ليس ذلك التاريخ أحادي البعد أو أحادي السبب. ثالثاً، إن قراءتنا للنظرية المعاصرة تحتاج إلى أن تُقام على أرضية من تاريخ المناقشات والمحادثات هذا.

على مدى تاريخها، كان تنظير النسوية نشاطاً انشغلت به كثير من النساء في ظروف مختلفة. لقد حاولنا أن نطرح هذا التنوع بإدراج طائفة من الكتابات، ابتداءاً من البيانات وحتى المقالات العلمية. من بين تلك قراءات من قِبل نشطاء وباحثين وأكاديميين سياسيين واجتماعيين، ونساء فقيرات، ونساء من الطبقة العاملة، ونساء موسورات. وتم تضمين نساء من مختلف التوجهات الجنسية والعِرقية والإثنية، وكذلك نساء يكتبن من خلفيات وطنية وتقاليد دينية مختلفة. على سبيل المثال، في القسم الذي نعطي الفترة الزمنية 1792 ـ 1920، يتناول الاقتباس من كتاب ماري وولستونكرافت *الدفاع عن حقوق المرأة* *Vindication of the Rights of Woman*، مباشرة أسطورة قديمة من أصل نافاهوي لاقتراح أن للنظرية النسوية عدة نقاط انطلاق وخطوط تطور. إن حجة

وولستونكرافت الإنسانية الليبرالية من أجل حقوق المرأة هي نقطة انطلاق ترد غالباً في تاريخ الفكر النسوي؛ ونقترح بأن محاولة استخدام أسطورة نافاهو لفهم مكان المرأة في الكون هي نقطة أخرى من بين عدة نقاط انطلاق ممكنة. والكاتبات المشمولات هنا لم يعنون كتبهن "بالنسويّة" دائماً، ولم يعنونها "نظرية" دائماً. لقد أدرجناهن لأن كتاباتهن تُعنى بالأنشطة والأفكار التي نصفها على أنها تنظير نسوي؛ هذا يعني أنهن يحاولن أن يشرحن وضع المرأة، أو أن يفهمن عدم التماثل بين الجنسين، أو أن يفهمن التوزيع غير المتكافئ للامتياز والسلطة باستخدام الجنوسة (النوع افجتماعي) بوصفها أحد عناصر تحليلهن.

بالرغم من أن التفكير الذي يوافق تعريفنا للنظرية النسوية ربما وجد طريقة إلى المئتين معظم الثقافات والأمم، فإننا لا نحاول أن نعرض هذا النوع من السعة في أفق التفكير هنا. هذا الكتاب يركّز على النظرية النسوية الأمريكية التي طُرحَت في السنوات الـ200 الماضية. وتشمل بعض الباحثين النظريين البريطانيين والفرنسيين ومن العالم الثالث الذين كانوا هامين بشكل خاص لتطور النظرية النسوية في الولايات المتحدة، ولكن التاريخ الذي تمثله هو ذلك الذي يؤسس نظرية نسوية معاصرة في الولايات المتحدة إلى حد كبير.

من ناحية أخرى، وفي الخيارات التي قمنا بها هنا، نحن لا نحاول أن نصف، حتى بالنسبة للولايات المتحدة، ما تدعوه روزاليند ديلمار "تاريخ تقدمي وتراكمي للحركة النسوية." بل نريد أن نقدم مجموعة من المواد التي تتيح لنا، كما تقترح ديلمار أن نفعل، دراسة ديناميات الاستدامة والتغيير داخل الحركة النسوية" (ديلمار "ما هي الحركة النسوية؟"، ص 18). بكلمات أخرى، نود أن نشير إلى أنه تم مناقشة وبحث أفكار وقضايا ومواضيع معينة على مدى تاريخ الحركة النسوية والنظرية النسوية، بالرغم من أن مقاربة تلك القضايا تعتمد على وجهة نظر كل كاتب وعلى الموقع التاريخي والاجتماعي. على سبيل المثال، ستجد كتابات في كل حقبة زمنية تناقش تقسيم السلطة والعمل حسب الجنس بطريقة أو بأخرى، على الرغم من أن كيفية فهم تلك التقسيمات بين الجنسين يمكن أن تختلف. من ناحية أخرى، فإن رؤى ووجهات نظر جديدة تنشأ داخل الحركة النسوية،. وينجم بعضها عن حوار مع حركات فكرية واجتماعية أخرى، وبعضها عن تطور في التفكير داخل الحركات النسوية، والبعض الآخر ينجم كنتيجة لتطورات وأزمات تاريخية وسياسية واجتماعية.

محتويات الكتاب وتنظيمه

نعتقد أن تنظيم هذا الكتاب، مع غالبية المقتطفات، مرتبة بتسلسل زمني يتيح لك أفضل استكشاف لهذا التاريخ متعدد الأوجه للاستمرارية والتغيير ضمن النظرية النسوية. هذا التنظيم مرن بحيث أنه يمكن تناول المختارات بطرق متنوعة. وفي الوقت ذاته، يقدّم الكتاب أدوات متنوعة لصياغة المختارات وربطها مع اللغة والفكر الصعبين أحياناً، واللذين ستواجههما أثناء قراءة هذه الأمثلة عن النظرية النسوية.

المختارات في القسم الأول تُعطيك بعض التعريفات الأولية عن الحركة النسوية والنظرية النسوية. وللعمل بشكل فاعل في النظرية النسوية، ستحتاج إلى إيلاء اهتمام شديد للغة وللمصطلحات التي تُستخدَم من قِبل منظرين مختلفين، وملاحظة متى يتشارك المنظرون في "مصطلحات، ومتى يعيدون تعريفها ومتى يستخدمونها بطرق مختلفة جداً. لقد حاولنا أن نشير إلى أهمية إيلاء اهتمام شديد للكلمات والتعريفات بأن يبدأ قسمنا الأول بتعريفات متعددة لـ"نظرية النسوية" و"الحركة النسوية" مأخوذة من *قاموس النظرية النسوية* (*The Feminist Dictionary*)، وبإيجاد مجموعة مفردات "معجمية" ستساعدك في ربط بعض المناقشات الأساسية في النظرية النسوية مع الكلمات والمصطلحات الرئيسة.

تقوم "مجموعة مفردات المناقشات،" التي تلي الجزء التمهيدي للكتاب، بتعريف 10 مناقشات تعتبر رئيسة بالنسبة للنظرية النسوية المعاصرة. معظم هذه المناقشات، وليس جميعها، تظهر بطريقة ما في تنظير النسوية الذي حدث في فترات سابقة. ويحاول مفتاح معجم هاتش أن يتعقب كل من الاستمرارية والتغيرات في كل مسار من مسارات المناقشة، مستخدماً مختارات من هذا الكتاب كأمثلة. وسيكون من الممكن تنظيم قراءتك لمعظم المادة، إن لم يكن كلها، عن طريق اتباع المسارات المتعددة للفكر المعرَّف في المعجم. إضافة إلى ذلك، فإن المفردات المعجمية ستجعل الكلمات والمصطلحات الهامة المرتبطة بكل مناقشة مألوفة لديك.

بعد هذه الأقسام الابتدائية، يتم تنظيم المقتطفات في ست فترات متسلسلة زمنياً:

II 1792- 1920

1920- 1963 III
1963- 1975 IV
1975- 1985 V
1985- 1995 VI
1995- 2002 VII

إن حدود هذه الفترات اعتباطية إلى حد ما، ولكن تبدو لنا التواريخ بأنها تُبرِز، بلغة فضفاضة، تحولات تاريخية ومعرفية هامة في الحركات النسائية والفكر النسوي على مدى القرون الثلاثة الماضية. إن فهمنا لتلك التحولات موصوف بإيجاز هنا؛ فمقدمة كل قسم تقدِّم سياقاً تاريخياً آخر.

يبدأ الكتاب في 1792 عندما صدر كتاب ماري وولستونكرافت، *الدفاع عن حقوق المرأة*، في إنجلترا. نبدأ عند هذه النقطة لأن كتاب وولستونكرافت، بشكل قابل للجدل، هو أحد النصوص الأوائل في التراث الأنجلو ـ أمريكي الذي يحاول علناً أن يُنظِّر حول مكانة المرأة ضمن الخطابات السياسية والاجتماعية المهيمنة الراهنة. وبالرغم من أن القضايا التي تُعنى بالنظرية النسوية الحديثة قد أُثيرَت من قِبل كتّاب قدماء (على سبيل المثال، كريستين دي بيسان، سور جوانا، جوليان أوف نورويتش)، فإننا نختار كتاب وولستونكرافت كنقطة لانطلاقنا بسبب سعيه إلى تقديم تحليل شامل، ولأن منظرين نسوية حديثين اعتبروه كتاباً أصلياً هاماً.

الجزء II من الكتاب ينتهي في 1920، السنة التي تم فيها منح النساء في الولايات المتحدة حق التصويت/الاقتراع. ونختار تاريخ التصويت كتقسيمنا الزمني الأول لأن المطالبة، بمنح المرأة الحق في التصويت في السياسة وفي مجالات أخرى، قبل تحقيقه، كانت قد هيمنت على كثير من التفكير بشأن المرأة، حتى من جانب أولئك الذين شعروا بأن التركيز على حق التصويت بوصفه القضية الرئيسية بالنسبة للمرأة كان خطأ. وضَعَ تحقيق حق التصويت، وهو لحظة حاسمة في النصر الديمقراطي والسياسي بالنسبة للمرأة، اهتمامات النظرية النسوية داخل الثقافة والخطاب الشعبيين. من ناحية أخرى، تم بالضرورة، بعد تلك اللحظة، إعادة توجيه النقاش حول المرأة والحركة النسوية، وتبديل محورها.

يبدأ الجزء III بعام 1920 وينتهي بعام 1963، تاريخ نشر كتاب *الغموض النسوي* (*The Feminine Mystique*)، الكتاب الذي عرَّفه معظم المؤرخين على أنه أنشأ الموجة

الثانية من الحركة النسائية الأمريكية. هذه الحقبة بين اعتماد حق التصويت وستينيات القرن العشرين تُرى غالباً على أنها عصر تضاؤل النشاط النسوي. والكتاب الوحيد من هذه الحقبة المُدرَج عادة في مقتطفات ودورات النظرية النسوية هو كتاب سيمون دي بوفوار *الجنس الثاني* (*The Second Sex*). من ناحية أخرى، فإن الكتابة والتفكير عن النساء قد استمرا طوال هذه الحقبة وعبر مجموعة متنوعة من التخصصات والمجالات، كما توضح المادة التي أدرجناها هنا.

وعلى خلاف الجزئين II وIII من هذا الكتاب، فإن الأجزاء الأخيرة غير معرَّفة كثيراً حسب أحداث تاريخية أو تواريخ نشر معينة، كما هي معرَّفة حسب التحولات في الخطابات السائدة واهتمامات النظرية النسوية. هذه التحولات تدريجية وتتطور على مدى عدد من السنوات من خلال تأثير مجموعة متنوعة من النقاشات والتحديات، ولكنها تبدو لنا بأنها تؤتي ثماراً في التغيرات التي اشتهرت بها تقريباً في عامي 1975 و1985.

وتُعرَّف الفترة من 1963 وحتى 1975، التي يغطيها الجزء IV من الكتاب، إلى حد كبير بتنظير تم كجزء من مبدأ الفاعلية في الحركة النسائية. وخلافاً لذلك، فإن الفترة من 1975 وحتى 1985، والتي تشمل الجزء V، تتميز بنظرية خرجت في الأصل وللمرة الأولى من قِبل نساء أكاديميات مرتبطات بالميدان الجديد من دراسات المرأة. وتتميز هذه الفترة الأخيرة ببناء عرف ضمن دراسات المرأة (تأسيس برامج دراسات المرأة ومراكز للمرأة في الحرم الجامعي، ومشاريع تغيير المناهج، وتشكيل الرابطة الوطنية لدراسات المرأة)؛ وتشكيل المبادئ والقواعد النسوية وإعادة الاكتشاف المتواصلة لحياة النساء وكتبهن وممارساتهن،؛ والجهود المبذولة لنشر هذه المجموعة الواسعة من المعرفة والنُهج عبر فروع المعرفة.

يأخذنا الجزء VI خلال عام 1995، العام الذي اجتمعت فيه 40.000 امرأة في بيجين وهويرو في مؤتمر الأمم المتحدة العالمي الرابع للمرأة لمحاولة توضيح أجندة عالمية مشتركة من أجل التغيير في حياة المرأة. ويختار الجزء VII نصوصاً تطرح اتجاهات رئيسة في النظرية النسوية منذ 1995. ويتقصى الجزءان VI وVII معاً تطور النظرية النسوية منذ 1985، حيث تنتقل استجابة لتحديات متعددة من الداخل، ولتغير فكري وعالمي خارج حدودها. ويأتي النقد الداخلي من جماعات شعرت أنها مُستثناة من الحركة النسوية

كخطاب أكاديمي، من بينهم النساء الملونات (غالباً يقصد بذلك السود أوغير البيض)، ونساء العالم الثالث، والنساء الفقيرات، ونساء الطبقة الكادحة، ونشطاء العمل الجماهيري، والنساء كبيرات السن، والنساء المُعاقات (من ذوات الاحتياجات الخاصة). وقد أتت التأثيرات الفكرية الخارجية على البحث النسوي من حركة ما بعد الحداثة، والدراسات الثقافية، ونظرية المثليين جنسياً، ودراسات حول اللوطيين والمثليات والمخنثين وتغيير الجنس، ونظرية ما بعد الاستعمار، والدراسات العِرقية، والعلوم البيولوجية والمعلوماتية، وكذلك التحولات الهائلة في علاقات القوى العالمية، والترتيبات الاجتماعية، والتكنولوجيات الإنجابية، وظهور التطرف عالمياً. وفي أفضل حالاتهم، فإن المفكرات النسويات وأعمالهن قد استجبن بإبداعية وانفتاح وابتكار لهذه التغيرات في المشهد

على امتداد حقب كثيرة من التاريخ الذي تقصيناه هنا، فإن العبارتين "تفكير النساء" و"النظرية النسوية" كانتا تعتبَران على أنهما اجتماع للفظين متناقضين في المعنى. وبالنسبة للجزء الأكبر من تاريخ الثقافة الغربية، وبالتأكيد منذ وضع فيلسوف القرن السابع عشر ديكارت نظرية الفصل بين العقل والجسد، فقد كانت النساء مرتبطات بالطبيعة والجسد وظروف الحياة الواقعية، في حين كان الرجال مرتبطين بالثقافة والعقل والفكر والفلسفة التجريدية. وخلال معظم هذه الفترة، كان للنساء فرصة ضئيلة للوصول إلى تعليم عالٍ وثقافة فكرية. ولا تزال النساء اليوم تعانين من تمييز في الوصول إلى موارد تعليمية وفكرية وثقافية. ومع ذلك، وكما تبين المختارات في هذا الكتاب بعمق، فقد فكّرت النساء بطرق شاملة ومعقدة بظروفهن الشخصية وأجسادهن وحياتهن وبالمؤسسات الاجتماعية والسياسية والثقافية، والإبداع والعلوم، والعدالة والحرية. ومثل الكاتبة والناشطة الاجتماعية "بيل هوس"، فقد وجدنا في نشاط التنظير عدة طرق لـ"استيعاب ما كان يحدث حولهن وداخلهن،" لفهمه وتغييره.

1

بولا تريكلر
وشيري كراماراي

بولا تريكلر الولايات المتحدة. بلا تاريخ. باحثة نسوية في الاتصالات والطب. *For Alma Mater: Theory and Practice in Feminist Scholarship (1985), The Visible Woman: Imaging Technologies, Gender, and Science (1998), How to Have Theory in an Epidemic: Cultural Chronicles of AIDS (1999).*

شيري كراماراي الولايات المتحدة. بلا تاريخ. باحثة نسوية في الاتصالات. *Women and Men Speaking (1981), For Alma Mater: Theory and Practice in Feminist Scholarship (1985), Women, Information Technology, and Scholarship (1993).*

الحركة النسوية (Feminism)

(انظر جميع المواد القاموسية أعلاه وأدناه)

حركة ذات تاريخ طويل. ثلاثة مواقف أساسية للحركة النسائية خلال 1400 ـ 1789 : (1) موقف واعٍ في معارضة الافتراء الذكوري وإساءة معاملة النساء ؛ والمعارضة الجدلية لكره النساء. (2) الاعتقاد بأن الجنسين قد يُتكوَّنا ثقافياً، وليس فقط بيولوجياً ؛ والاعتقاد بأن النساء كنَّ فئة اجتماعية تشكَّلت لتناسب الأفكار الذكورية عن جنس ناقص. (3) وجهة نظر تسمو على أنظمة القيم المقبولة آنذاك عن طريق كشف الإجحاف والتضييق ومعارضتهما ؛ والرغبة في مفهوم عام حقاً للإنسانية. (جوان كيلي 1982، ص ص 6 ـ 7)

هدفها هو إعطاء كل امرأة "الفرصة لتحقيق أفضل ما تجعلها مَلَكاتها الطبيعية قادرة على أن تحققه." (ميليسينت غاريت فاوسيت 1878، ص 357)

هدفها : تحرير المرأة من أجل المرأة. "لسنا مضطرين لأن يكون لنا أي علاقة بالرجال على الإطلاق. لقد وفروا لأنفسهم رعاية ممتازة." (جيل جونستون 1973، ص 9)

"ربما تعرَّف على أنها حركة تسعى إلى إعادة تنظيم العالم على أساس المساواة بين الجنسين (ذكر/أنثى) في جميع العلاقات الإنسانية ؛ إنها حركة ترفض كل تمييز بين الأفراد على أساس الجنس، وتلغي جميع الامتيازات والأعباء الجنسية، وتسعى جاهدة لإقامة اعتراف بالإنسانية المشتركة للمرأة والرجل باعتبارها أساس القانون والعُرف." (تيريزا بيلينغتون ـ غريغ 1911، ص ص 694، 703)

"... ليس لها حتى الآن عقيدة محددة. ... [هي] الوعي الواضح للعقل عند المرأة ... في أشكالها المختلفة من التعبير." ("المرأة الحرة" The Freewoman 1911، "*أصوات للمرأة* Votes for Women، 17 تشرين الثاني/نوفمبر، ص 103)

هو ذلك الجزء من تقدم الحرية الديمقراطية التي تنطبق على المرأة. (بياتريس فوربس – روبرتسون هيل 1914، ص 3)

"وحش متعدد الرؤوس لا يمكن تدميره بضربة عنق مفردة. إننا ننتشر وننمو بطرق مبهمة بالنسبة للعقلية الهرمية." (بيغي كورنيجر 1979، 243)

"الحركة النسوية في جوهرها هي شكوى ضخمة. المثلية الجنسية هي الحل... إلى أن تصبح جميع النساء مثليات، لن يكون هناك ثورة سياسية حقيقية. لم تقم ناشطة نسوية في حد ذاتها بطرح حل خارج التأقلم مع الرجل." (جيل جونستون، a1973، ص166)

"دمج للعناصر المفرقة لـ هنا – إلى – الصدارة المختلفة مبنية على قاعدة جماعية للفكر – العمل – الشعور. وتدمج الحركة النسوية جوانب العالم الذاتية والموضوعية، والعقلانية والحدسية، والروحانية والعلمية، والمجرد والملموس، وتعتبرها أجزاء متناغمة من وحدة كاملة، بدلاً من كونها معارِضة لبعضها البعض." (آن كنت رش وأنيكا فيسل ماندر 1974، ص ص 14 –15)

"تبدأ ولكن لا يمكن أن تنتهي باكتشاف من قِبل فرد لوعيها الذاتي كامرأة. إنه، في نهاية المطاف، ليس إدراكاً لأسبابها للغضب أو القرار لتغيير حياتها، بأن تعود إلى المدرسة، أو تتخلى عن زواج. ... الحركة النسوية تعني في نهاية المطاف بأننا نتخلى عن طاعتنا لآبائنا، وندرك بأن العالم الذي وصفوه لنا ليس العالم كله... الحركة النسوية تعني ضمنياً أننا ندرك تماماً عدم ملائمة تشويهات الأيديولوجيات التي أوجدها الذكور، وأننا نواصل التفكير والعمل انطلاقاً من هذا الإدراك." (أدريين ريتش 1976؛ تقرير *rpt.* 1979، ص207)

"منهج تحليل. وكذلك اكتشاف لمادة جديدة. إنها تطرح أسئلة جديدة، كما تخرج بإجابات جديدة. محور اهتمامها هو التمييز الاجتماعي بين الرجل والمرأة، وحقيقة هذا التمييز، ومعانيه وأسبابه وعواقبه." (جوليت ميتشل وآن أوكلي 1976، 14)

"إننا ملتزمون فعلياً بمكافحة العنصرية والاضطهاد الجنسي والجنسي الغيري والطبقي،

ونرتئي أن مهمتنا الخاصة هي في تطوير تحليل وممارسة متكاملين بناء على أساس حقيقة أن أنظمة الاضطهاد الكبرى تتشابك مع بعضها البعض. إن ترابط أنظمة الاضطهاد هذه يخلق ظروف حياتنا. فإننا كنساء سودوات البشرة نرى الحركة النسوية السوداء باعتبارها الحركة السياسية المنطقية لمحاربة أنظمة الاضطهاد المتعددة والمتزامنة التي تواجهها جميع النساء الملونات." (مجموعة نهر كومباهي 1977؛ تقرير rpt. في شيري موراغا وغلوريا آنزالدوا (محررتان) 1981، ص 210)

تتحد النساء كنساء لتنتج "قوة تضغط على المجتمع ليقبل الأنوثة ويتكيف معها كنِد في سماتها، حتى لو كانت مختلفة." (ديفاكي جين 1978، ص 9)

"أكثر حركات السود وشعوب العالم الثالث الأخرى تهديداً بشكل كامن، لأنها تجعل من تفحص الطريقة التي نعيش بها، وكيف نعامل بعضنا البعض، وماذا نصدق أمراً أساسياً بشكل مُطلَق. إنها تشكك بأكثر الفرضيات أساسية عن وجودنا، وهذه الفكرة هي أن الهوية البيولوجية، أي الجنسية، تحدد كل شيء، وأنها الأساس المنطقي لعلاقات السلطة، وكذلك لجميع مستويات هوية الإنسان وعمله." (باربرا سميث 1983، ص ص xxv-xxvi)

"إنها نمط من التحليل، وأسلوب تناول للحياة والسياسة، وطريقة لطرح أسئلة والبحث عن إجابات، أكثر من كونها مجموعة من الاستنتاجات السياسية عن اضطهاد المرأة." (نانسي هارتسوك 1979، ص ص 58ـ59)

"الحركة النسوية هي النظرية والممارسة السياسية لتحرير جميع النساء: النساء الملونات، ونساء الطبقة الكادحة، والنساء الفقيرات، والنساء ذوات الصعوبات الجسدية، والمثليات، والنساء الكبيرات في السن، وكذلك النساء البيض السويات جنسياً والموسورات اقتصادياً. وأي شيء أقل من هذا لا يُعتبَر حركة نسوية، بل مجرد تعظيم أنثوي للنفس." (باربرا سميث 1979؛ مقتبس من شيري موراغا وغلوريا آنزالدوا (محررتان 1981، ص 16).

(انظر الحركة النسوية السوداء BLACK FEMINISM)

امرأة تجيب على سؤال: "كامرأة أمريكية آسيوية، هل تعتبرين نفسك نسوية؟": "يوجد حركة نسوية حيثما تُرى جميع مشاكل النساء في المجتمع قد تسبب فيها الرجال. إنني لا أؤمن بذلك. إنني لا أؤمن بأن الرجال هم خالقو المشاكل في المجتمع.... إنني أؤمن بأنه ينبغي على الرجال والنساء أن يعملوا سوياً لحل المشاكل في المجتمع." (في أطروحة سوزي لينغ مقتبسة من قِبل لوسي تشنغ 1984، ص 11)

"تعني الحركة النسوية بأن عليك أن تقرأ الكثير لتفهم الكثير، ولتشعر بالكثير، ولتكون صادقاً." "بالنسبة لي، الحركة النسوية الحقيقية تعني أن تكون ثورياً. وأن يكون المرء ثورياً يعني أن يدرس مشاكل النساء من جميع الجوانب: تاريخياً واجتماعياً واقتصادياً ونفسياً. ... وكنسوية ثورية، فإنني أعتقد بأنه يتوجب عليك معارضة الإمبريالية والصهيونية والإقطاعية وعدم المساواة بين الأمم والجنسين والطبقات." (نوال السعدواي 1980، ص 3).

فلسفة "مبنية على أساس الاعتراف بأننا نعيش في ثقافة يهيمن عليها الذكور، حيث تبقى المرأة غير مُعترَف بها، وحيث تُجبَر المرأة على ممارسة أدوار الجنس التي تتطلب أن تكون تابعة وسلبية ومربية، إلخ. ينبغي على الرجال أيضاً أن يقبلوا أدواراً جنسية [ولكن هذه] ليست معيقة كما هي أدوار المرأة الجنسية." (*Banshee: Journal of Irishwoman United 1981, 8:10*).

"إنها التزام باجتثاث أيديولوجية الهيمنة التي تتخلل الثقافة الغربية على مختلف المستويات ـ الجنس والعِرق والطبقة، وهذا غيض من فيض ـ والتزام بإعادة تنظيم المجتمع الأمريكي بحيث يمكن أن يكون للتنمية الذاتية للشعب الأسبقية على الإمبريالية والتوسع الاقتصادي والرغبات المادية." (بيل هوكس 1981، ص ص 194 ـ195)

"تعني لي الحركة نحو خلق مجتمع تكون المرأة فيه قادرة على العيش حياة حرة الإرادة تماماً. قد تبدو هذه عبارة ناعمة، ولكن من حيث التغييرات التي نحتاجها لتحقيقها، فإنها ثورية." (ماري مكنامارا c. 1982، ص 6)

إنها "الرغبة في الحرية والكفاح من أجلها،" وهذا هو الشيء ذاته بالنسبة لكل منا ـ سود ولاتينيون وسكان أمريكا الأصليون، إلخ. ـ "على الرغم من أن أساليبنا قد تختلف." (ديبورا آسيان جاميسون 1982، ص 6).

"إنها عالم بأكمله أو جشطالت (نظرية التكوين الكلي "التكوّنية")، وليست مجرد قائمة طويلة 'لقضايا المرأة'. وتقدّم النظرية النسوية أساساً لفهم كل مجال في حياتنا، ويمكن لوجهة نظر نسوية أن تؤثر على العالم سياسياً وثقافياً واقتصادياً وروحياً." (شارلوت بنش 1983، ص 250).

"عنصران يشكلان نظام الحركة النسوية: سياسي وأيديولوجي، ومواجهة استراتيجية

مع نظام التصنيف على أساس الجنس ـ بالتسلسل الهرمي على أساس الجنس والتمييز على أساس الجنس ـ ومعيار واحد لكرامة الإنسان. إن التخلي عن أي من العنصرين وعن نظام التصنيف على أساس الجنس هو أمر لا يمكن خرقه، وغير قابل للتخريب؛ فالحركة النسوية تفقد صرامتها، وصلابة قلبها الحالم.... هناك نظام آخر أساسي لكل من تطبيق الحركة النسوية ولاستقامتها النظرية: الاعتراف المستمر الحازم والعقلاني بأن المرأة تشكّل فئة ذات وضع مشترك." (أندريا دووركين 1983، ص 200).

"إنها نظرية تدعو إلى حصول النساء على حقوق اجتماعية واقتصادية وسياسية، وعلى فرص مساوية لتلك التي يمتلكها الرجال. إن الحركة النسوية هي كذلك نموذج للوضع الاجتماعي ـ مستوى مثالي، أو منشود، من الكمال لم يتم تحقيقه في العالم بعد." (ربيكا ليوين 1983، ص 17).

إنها الساحرة الطيبة. "هل تتذكر قصة سندريلا؟ إنها تجلس في المنزل متضايقة نوعاً ما، وتريد أن تذهب إلى الحفلة، وليس عندها ما ترتديه، عندما تمر الساحرة الطيبة بسرعة وتصلح كل شيء. أحد أهم الأمور بشأن الساحرة الطيبة هو أنها تحوّل جميع الأشياء القديمة حول سندريلا إلى أشياء جديدة ومفيدة: الخِرَق البالية واليقطين والجرذان، وهلم جراً. واتضح أن ساحرة هذه الفتاة الصغيرة تُدعى الحركة النسوية. إضافة إلى إدخال بهجة بلا حدود إلى قلب الفتاة الصغيرة، فإن الحركة النسوية قد حولت كذلك جميع الأشياء القديمة من حولها." (سارة ميثلاند 1983، ص 18).

"الحركة النسوية في العالم الثالث تدور حول إطعام الشعب في جميع أشكال جوعهم." (شيري موراغا 1983، ص 132) "[إنها] تجمع كل الأعراق مع بعضها." (باربرة سميث؛ مقتبس من شيري موراغا 1983، ص 133).

إنها علاج مثلي (هوميوباثي) يتجاوز الأعراض إلى أسباب أعمق لمشاكلنا: عدم التوازن بين الطاقات الأنثوية والذكرية، والذي يتجلى في اضطرابات المجتمع الذكوري. (جيل ريموند وجانيس ويلسون 1983، ص59).

ليست أصيلة ولا متطرفة؛ فأفكار المرأة عن العلاقة بين المرأة والرجل إما جرى احتوائها أو تجاهلها من قِبل الرجل، وينبغي أن يتم تجديدها كل 50 سنة أو نحوها. (ديل سبيندر 1982).

مجموعة من المعتقدات و"التفسيرات النظرية حول طبيعة اضطهاد المرأة، والدور الذي يلعبه هذا الاضطهاد ضمن الواقع الاجتماعي بشكل أعم." (ليز ستانلي وسو وايز 1983، ص 55).

بحرف "F" كبير تكون نظرية ووضع. وبحرف f صغير تكون عقيدة أساسية استناداً إلى الخبرة. (أوشا ديفيدسون 1984، ص IIA) [المقصود الحرف الأول من كلمة Feminism].

النسوية Feminism

"أنا نفسي لم أتمكن أبداً من اكتشاف ما هي الحركة النسوية: إنني أعرف فقط أن الناس يدعونني نسوية كلما أعبر عن مشاعر تميّزني عن ممسحة الأحذية..." (ربيكا ويست 1913، *The Clarion*، 14 تشرين الثاني/نوفمبر)

"أمي، من هي النسوية؟"

"النسوية، يا ابنتي، هي أية امرأة الآن تهتم بأن تفكر بمشاكلها الخاصة بحيث لا يعتقد الرجال بأنها لا شيء".

(أليس ديوير ميلر 1915، في ريدستوكينغ 1975 (محرر)، ص25)

"تتشكل نسوية من الكلمة 'نسوة'، وهي تعني: شخص ما يحارب من أجل المرأة. وبالنسبة للكثيرين منا هذا يعني شخص ما يحارب من أجل النساء كطبقة، ومن أجل زوال هذه الطبقة. وبالنسبة لكثير آخرين، فإنها تعني شخص ما يحارب من أجل المرأة وحمايتها ـ من أجل الأسطورة، عندئذ، وتعزيزها." (مونيك ويتيغ 1981، ص50)

إنسانة تعرف أننا نمتلك نصف السماء، والتي ستعمل حتى يلاحظ ذلك كل شخص آخر. (دون رسيل 1979، ص75)

إن ما يميز نموذج تحليل النسوية هو: "(1) التركيز على الحياة والتجارب اليومية يجعل من اتخاذ إجراء ضرورة، وليس اختياراً أخلاقياً أو بديلاً. إننا لا نخوض معارك الآخرين، بل معركتنا نحن. (2) إن طبيعة فهمنا للنظرية تتغيّر، وقد تم إدخال النظرية إلى علاقة متكاملة ويومية بالممارسة. (3) تؤدي النظرية بشكل مباشر إلى تحوّل في العلاقات الاجتماعية في كل من الوعي وفي الواقع بسبب ارتباطها الوثيق بالاحتياجات الحقيقية." (نانسي هارتستوك 1979، ص 64)

كلمة تخيف بعض الناس. "بالنسبة للنقد [الأدبي] للنسوية، فهي غول أو مصدر خوف أقل من كونها وسام شرف. ... إنها تشير إلى اتهام بأن إنتاجنا للثقافة والمعنى، مثل استهلاكنا للثقافة والمعنى، يؤثر على أنظمتنا للجنس/ذكر ـ أنثى. وبدورها، فإن أنظمتنا للجنوسة (النوع الاجتماعي) تؤثر على إنتاجنا واستهلاكنا للثقافة والمعنى." (كاثرين ستيمبسون 1981، 59).

"منذ التعميمات المبكرة بشأن 'جميع النساء'. فإن النسويات يدركن الحاجة إلى فهم الطبيعة والظروف الخاصة لاضطهاد المرأة في ثقافات ومجتمعات واقتصاديات مختلفة." (جيل لويز 1981؛ في غلوريا آي. جوزيف وجيل لويز 1981، ص 67).

"أن تكوني نسوية يعني إدراك أن المرء مرتبط بجميع النساء ليس كفعل اختياري، بل كأمر واقعي. ...إن النسويات لا يخلقن هذا الوضع المشترك عن طريق تكوين حلفاء؛ إن النسويات يدركن هذا الوضع المشترك لأنه موجود كجزء أساسي في الاضطهاد الجنسي. ... ما هو هذا الوضع المشترك؟ التبعية للرجل، والاستعمار جنسياً في نظام هيمنة وخضوع على أساس الجنس، وإنكار الحقوق على أساس الجنس، ومتاع متوارث تاريخياً، واعتبارها أدنى بيولوجياً، ومقتصرة على ممارسة الجنس والإنجاب: هذا هو الوصف العام للبيئة الاجتماعية التي تعيش فيها جميع النساء." (أندريا دووركين 1983، ص221).

"حسناً، إنني مقتنعة بأن كثير من النساء المحبطات وسيئات الطباع هن مجرد نسويات مكبلات." (ديان إف. جيرمان 1983، ص154).

"شخص ما، أنثى أو ذكر، نظرته للعالم تضع الأنثى في مركز الحياة والمجتمع، و/أو غير المتحيز بناء على الجنوسة (النوع الاجتماعي) أو التفضيل الجنسي. وكذلك، أي شخص في مجتمع يهيمن عليه الذكور أو أبوي، ويعمل للتوجه نحو المساواة السياسية والاقتصادية والروحية والجنسية والاجتماعية للمرأة." (المرأة الحكيمة *The Wise Woman* 1982، 4:2 [21 حزيران/يونيو]، ص7).

عند استخدامها من قِبل الرجل للدلالة على نفسه، فإنها تكون "استئثاراً ذكورياً للغة دفاعية بغباء بشكل لا يقلّ عن رجل أبيض يتخيلني سوداء متطرفة." ومصطلح مؤيد

للنسوية profeminist هو مصطلح يُستخدَم لوصف الذكر الذي يعمل من أجل أهداف نسوية. (إيرفينغ وينمان 1983، ص ص133- 134).

(انظر المرأوية WOMANIST)

قاموس النسوية

كتاب مفردات يبدي ارتيابه في الطبيعة الذكورية لكثير من "معايير استخدام اللغة" ويشكك في كثير من الكلمات في ضوء المنظورات والتفسيرات النسوية. هذا القاموس النسوي (1) يعرِّف النساء على أنهن متحدثات مبدعات لغوياً، (2) يعترف بصراحة بالجوانب الاجتماعية السياسية لإعداد قاموس، (3) يستلهم بدرجة كبيرة من مواد مقتبسة من منشورات نسوية، (4) لا يحدد بشكل عام "أقسام الكلام" (اسم، فعل، إلخ.) أو الحالة اللغوية (عبارة مستحدثة، عبارة قديمة بطُل استخدامها، إلخ) بل يقدِّم تفسيراً حول المعرفة الثقافية العامة التي تجلبها المقتطفات المختارة إلى هذا الكتاب، (5) يفترض أن كتاباً عن مفردات لا بد أن يكون كتاباً عن العالم، أيضاً، (6) يؤكد على تعريفات من قِبل نسويات بدون إشارة مستمرة إلى مصادر ذكورية، (7) يقدِّم أحياناً "متناقضات" بدون حلها. وكون هذا الكتاب ناقص هو أمر بديهي. إنه ليس مُعداً لأن يكون الكلمة الأخيرة. إننا نحث القراء على أن يقدموا مساهماتهم الشخصية باستخدام الصفحات الفارغة في نهاية الكتاب وأن يرسلوها إلينا من أجل الطبعة القادمة.

مراجع

Billington-Greig, Teresa. 1911. "Feminism and Politics." *The Contemporary Review,* November, 693—703.

Bunch, Charlotte. 1983. "Not by Degrees: Feminist Theory and Education." In *Learning Our Way.* Ed. Charlotte Bunch and Sandra Pollack. Trumansburg, NY: The Crossing Press, 248-260.

Cheng, Lucie. 1984. "Asian American Women and Feminism." *Sojourner,* October, 11.

Combahee River Collective. 1977. "A Black Feminist Statement." Rpt. In *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color.* Ed. Cherrie Moraga and Gloria Anzaldua. Watertown, MA: Persephone Press, 1981, 210-218.

Davidson, Osha. 1984. "How Feminism Rescued Desperate Single Father." *Des Moines Register,* 16 November, 11A.

Dworkin, Andrea. 1983. *Right-wing Women.* New York: Peri-gree Books.

Fawcett, Millicent Garrett. 1878. "The Future of Englishwomen: A Reply." *Nineteenth Century,* 4, 347-357.

Germain, Diane F. 1983. "Feminist Art and Education at Califia: My Personal Experience." In *Learning Our Way.* Ed. Charlotte Bunch and Sandra Pollack. Trumansburg, New York: The Crossing Press, 154-159.

Hale, Beatrice Forbes-Robertson. 1914. *What Women Want: An Interpretation of the Feminist Movement.* New York: Frederick A. Stokes.

Hartsock, Nancy. 1979. "Feminist Theory and the Development of Revolutionary Strategy." In *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism.* Ed. Zillah Eisenstein. New York and London: Monthly Review Press, 56-82.

hooks, bell. 1981. *Ain't I a Woman; Black Women and Feminism.* Boston: South End Press.

Jain, Devaki. 1978. "Can Feminism Be a Global Ideology?" *Quest:A Feminist Quarterly,* 4:2 (Winter), 9-15.

Jamieson, Deborah Aslan. 1982. Review of *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color,* ed. Cherrie Moraga and Gloria Anzaldua. *off our backs,* April, 6, 11.

Johnston, Jill. 1973. *Lesbian Nation: The Feminist Solution.* New York: Simon & Schuster.

Joseph, Gloria I. and Jill Lewis. 1981. *Common Differences: Conflicts in Black and White Feminist Perspectives.* Garden City, NY: Anchor/Doubleday.

Kelly, Joan. 1982. "Early Feminist Theory and *the Querelle des Femmes,* 1400-1789." *Signs,* 8:1 (Autumn), 4-28.

Kornegger, Peggy. 1979. "Anarchism:The Feminist Connection." In *Reinventing Anarchy.* Ed. Howard J. Ehrlich, Carol Ehrlich, David DeLeon, and Glenda Morris. London: Routledge & Kegan Paul, 237-249.

Lewin, Rebecca. 1983. "Truth-Telling Through Feminist Fiction." *Womanews,* 4:9 (October), 17.

MacNamara, Mary, c. 1982. "What Is Feminism? Another View . . ." *Wicca: 'Wise Woman' Irish Feminist Magazine,* 12, 6-7.

Maitland, Sara, 1983. "A Feminist Writer's Progress." In *On Gender and Writing.* Ed. Michelene Wandor. London: Pandora Press, 17-23.

Mitchell, Juliet and Ann Oakley, eds. 1976. *The Rights and Wrongs of Women.* Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.

Moraga, Cherrie. 1983. *Loving in theWar Years.* Boston: South End Press.

Moraga, Cherrie and Gloria Anzaldua, eds. 1981. *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color.* Watertown, MA: Persephone Press.

Raymond, Jill and Janice Wilson. 1983. "Feminism—Healing the Patriarchal Disease." In *Reclaim the Earth: Women Speak Out for Life on Earth.* Ed. Leonie Caldecott and Stephanie Leland. London: The Women's Press, 59-65.

Redstockings of the Women's Liberation Movement, eds. 1975. *Feminist Revolution.* New York: Random House.

Rich, Adrienne. 1976. *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution.* New York: W. W. Norton.

Rush, Anne Kent and AnicaVesel Mander. 1974. *Feminism as Therapy.* New York: Random House.

Russell, Dawn. 1979. "Black Women and Work: My Experiences." *Heresies,* 2:4 (Issue 8), 72-75.

Saadawi, Nawal el. 1980. Interview. *Newsfront International,* October. Excerpted in *Connexions,* 1 May, 1981, 3.

Smith, Barbara. 1979a. "Notes for Yet Another Paper on Black Feminism, Or Will the Real Enemy Please Stand Up?" *Conditions: 5 The Black Women's Issue,* 2:2 (Autumn), 123-132.

Smith, Barbara. 1983. Introduction to *Home Girls: A Black Feminist Anthology.* Ed. Barbara Smith. New York: Kitchen Table: Women of Color Press, xix—lvi.

Spender, Dale. 1982. *Women of Ideas and What Men Have Done to Them: From Aphra Behn to Adrienne Rich.* London: Routledge & Kegan Paul.

Stanley, Liz and Sue Wise. 1983. *Breaking Out: Feminist Consciousness and Feminist Research.* London: Routledge & Kegan Paul.

Stimpson, Catharine. 1981. "Feminist Criticism and Feminist Critics." In *Feminist Literary Criticism.* Research Triangle Park, North Carolina: National Humanities Center, 57-63.

Weinman, Irving. 1983. "On the Edge." In *On Gender and Writing.* Ed. Michelene Wandor. London: Pandora Press, 133-140.

West, Rebecca. 1911-17. Selections of Rebecca West's Writings. In *The Young Rebecca.* Ed. Jane Marcus. London: Macmillan, 1982.

Wittig, Monique. 1981. "One Is Not Born a Woman." *Feminist Issues,* 1:2 (Winter), 47-54.

2

المرأوية Womanist

أليس ووكر

أليس ووكر الولايات المتحدة. 1944 .ـ روائية وشاعرة وكاتبة مقالات وناشطة.
Meridian (1976), *The Color Purple* (1982), *The Temple of My Familiar* (1989), *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose* (1983), *Possessing the Secret of Joy* (1992).

1. من *مرأوي womanish*. (عكس "بنتوي،" بمعنى، طائشة وغير مسؤولة وغير رزينة). النسوية السوداء أو النسوية الملونة. من التعبير الشعبي للسود، من الأمهات إلى الأطفال الإناث، "إنك تتصرفين بطريقة مرأويّة" بمعنى، كامرأة. وهذا يدل عادة على تصرف مُعيب أو متهور أو جريء، أو *طوعي*. الرغبة في معرفة المزيد وبعمق أكبر مما يُعتبَر "جيد" بالنسبة للمرء. مهتمة بأفعال البالغين. تتصرف كبالغة. أن تكون بالغة. تبادلي مع تعبير شعبي آخر للسود: "إنك تحاولين أن تكوني ناضجة." مسؤولة. مكلَّفة. متَّزنة.

2. *كذلك*: امرأة تحب امرأة أخرى، جنسياً أو لاجنسياً. تقدِّر الثقافة النسوية، ومرونة المرأة العاطفية (تثمِّن الدموع كتصرف موازن للضحك)، وقوة المرأة. أحياناً تحب رجال منفردين، جنسياً و/أو لاجنسياً. ملتزمة ببقاء وكمال الناس بأسرهم، من ذكور وإناث. ليست انعزالية، ما عدا دورياً، من أجل الصحة. وهي، عادة، ليست أممية، كما في: "ماما، لماذا نحن سُمر، وقرنفليو، وصُفر، البشرة، وأبناء أعمامنا بيض وبيج وسود البشرة؟" الجواب: "حسناً، إنك تعلمين أن الجنس الملون هو مثل حديقة ورود تماماً، مع كل لون وردة تمثله." قادرة تقليدياً، كما في: "ماما، إنني سأذهب إلى كندا، وسآخذك مع مجموعة من العبيد الآخرين معي." الرد: إنها لن تكون المرة الأولى."

3. تحب الموسيقى. تحب الرقص. تحب القمر. *تحب* الروح. تحب الحب والطعام والاستدارة. تحب الكفاح. *تحب* الناس. تحب نفسها. *لا مبالية*.

4. إن المرأوية بالنسبة للنسوية كاللون البنفسجي للخزامى (اللافندر).

3

ليس بالدرجات: النظرية النسوية والتعليم

تشارلوت بنش

تشارلوت بنش الولايات المتحدة. 1944 ــ. ناشطة دولية نسوية وناشطة في مجال حقوق الإنسان. ومنظّمة، ومعلّمة. في السبعينيات، كانت مؤسِّسة الغاضبات، وهي تجمع للمثليات، وكويستQuest ؛ مجلة نسوية فصلية. والمؤسِّسة المديرة لمركز القيادة العالمية للمرأة.
Passionate Politics: feminist Theory in Action: Essays, 1968-1986 (1987), *Demanding Accountability: The Global Campaign and Vienna Tribunal for Women'* (s *Human Rights* (1994).

إن تطور النظرية النسوية والتحليل الدقيق للمجتمع، هما بالنسبة لنا اليوم أهم من أي وقت مضى. وتحتاج النسويات لأن يفهمن القوى التي تعمل ضدنا، وكذلك أن يحللن تجاربنا كحركة، إذا كنا نريد النجاة من ردود الفعل السلبية للمناهضين للمرأة، وأن نحافظ على رؤيتنا حيّة. وعندما تُصاب النسويات باليأس وتخور قواهن أو يستسلمن، فذلك غالباً لأن القوى التي تعمل ضدنا قوية، ولأن الإطار النظري لا يمنحنا إحساساً عن الكيفية التي تساهم بها الأنشطة الفردية في انتصارات هامة في المستقبل. إن نظرية نسوية على أسس متينة قد تساعدنا في فهم الأحداث الحالية بطريقة قد تمكننا من تطوير رؤى وخطط للتغيير تُبقي الناس منشغلين في النشاط السياسي اليومي.

عندما غادرت الجامعة للعمل بدوام كامل في "الحركة،" في ستينيات القرن العشرين، لم يخطر ببالي أنني قد أعود يوماً ما إلى تدريس النظرية النسوية أو الكتابة عنها. ومثل أخريات كُثر ممن اخترن أن يصبحن ناشطات في الحركة آنذاك، شعرت بأنني لا أترك خلفي العالم الأكاديمي فقط، بل كذلك ما كنت أراه تنظيراً غير ذي صلة. من ناحية أخرى، وحيث أنني عانيت من مشاكل في تنظيم الحركة في ظل غياب تحليل شامل، وشعرت بالإحباط من النزاعات حيثما كانت القضايا غير واضحة، ولاحظت أناساً يتخلون عن النشاط السياسي، أصبحت مدركة للدور الحاسم للنظرية في الحركة، وبدأت في رؤية النظرية النسوية ليس كأكاديمية، بل كعملية مبنية على فهم حركة الناشطين، والمضي قدماً بها .

بينما كان شعوري المتزايد بأهمية النظرية ينطبق على جميع عملي بالنسوية، فإن الحاجة الملحة التي أحسست بها نحوها أصبحت أوضح خلال انخراطي مع النسوية المثلية. عندما أصبحت قضية المثلية قضية رئيسة مثيرة للجدل في الحركة النسوية في أوائل سبعينيات القرن العشرين، أدركت أنه من أجل أن تعمل المثليات علناً، كان ينبغي علينا أن نفهم *لماذا* كان هناك كثير من المقاومة لهذه القضية. لم يكن كافياً توثيق التمييز ضد المثليين، أو المناشدة بالإنصاف. كان ينبغي علينا أن نكتشف لماذ كان المثلية محرَّمة. لماذا كان يشكّل تهديداً على النسويات، ومن ثم نوصي باستراتيجيات وفقاً لذلك. ورأيت أن حياتي في الحركة كمثلية اعتمدت، من بين أشياء أخرى، على تطوير نظرية قد توضح نزاعاتنا الراهنة في سياق رؤية طويلة الأمد للحركة النسوية. وقد تطوَّر هذا المنظور النظري جنباً إلى جنب مع مذهبنا للفعالية، ولكنه كان يتطلب منا أن نطرح بوعي أسئلة معينة، لننظر إلى تجاربنا داخل الحركة وخارجها، وأن نأخذ بالاعتبار النظرية النسوية بطرق جديدة. ومن خلال هذه العملية، ظهرت تفسيرات جديدة للعلاقة بين المثلية والحركة النسوية، واستراتيجيات جديدة لإنهاء الاضطهاد ضد المثليات.

على سبيل المثال، عند دراستنا لمخاوف النسويات من أن يُطلق عليهن صفة مثليات، كنا قادرات، بشكل مباشر، على مواجهة الدور الذي لعبه إطلاق مثل هذه الألقاب في اضطهاد جميع النساء. وامتلاكنا لنظرية حول اضطهاد المثليات لا يخبرنا ماذا نفعل من الناحية التكتيكية، ولكنه يوفر إطاراً لفهم الظروف، ولوضعها في سياق أوسع، ولتقويم مسارات العمل الممكنة. بيّنت لي هذه التجربة بأن النظرية لم تكن ببساطة مثيرة فكرياً، ولكنها كانت حاسمة لبقاء الحركة النسوية.

مهام النظرية النسوية

تمكننا النظرية من فهم الحاجات الراهنة بلغة الأهداف طويلة الأمد، والنظرة الكلية على العالم.[1] وبالتالي تعطينا إطاراً لتقويم الاستراتيجيات المتنوعة على كل من المدى الطويل والمدى القصير، ولفهم أنواع التغييرات التي من المحتمل أن تقوم بإنتاجها. إن النظرية ليست مجرد مجموعة من الحقائق أو مجموعة من الآراء الشخصية. إنها تنطوي على شروحات وفرضيات تستند إلى المعرفة والخبرة المتاحتان. كما أنها تعتمد على الحدس والتبصر بشأن طريقة تفسير هذه الحقائق والتجارب وأهميتها.

لا توجد نظرية "موضوعية" بالكامل طالما أنها تعكس اهتمامات وقيم وافتراضات أولئك الذين أوجدوها. تعتمد النظرية النسوية على الافتراض الضمني بأنها ستساعد في تحرير المرأة. لذا، فإن النظرية النسوية ليست دراسة غير ملتزمة عن المرأة. إنها محاولة لجمع تبصرات من الحركة ومن تجارب أنثوية متنوعة، مع تجميع للأبحاث والبيانات لإنتاج مقاربات جديدة لفهم وإنهاء اضطهاد الأنثى.

وعلى الرغم من أن النظرية تبدأ بالحاجة العاجلة لإنهاء اضطهاد المرأة، إلا أنها كذلك طريقة لرؤية العالم. إن الحركة النسوية هي نظرة كاملة إلى العالم، أو جشطالت، وليست قائمة طويلة "لقضايا المرأة." وتقدّم نظرية المرأة أساساً لفهم كل مجال من حياتنا، والمنظور النسوي يمكنه أن يؤثر على العالم سياسياً وثقافياً واقتصادياً وروحياً. لقد تم إثبات المعتقدات الأولية للحركة النسائية ـ على سبيل المثال، فكرة أن السلطة مبنية على أساس الاختلافات الجنسية، وأن سلطة الرجل غير الشرعية على المرأة تلطّخ جميع مظاهر المجتمع. ولكننا نواجه الآن المهمة الشاقة للعمل بمنهجية من خلال هذه الأفكار وبلورتها، واكتشاف أفكار جديدة.

عندما يبدو تطوّر النظرية النسوية بطيئاً جداً بالنسبة للتغييرات التي ننشدها، تميل النسويات إلى غمس تبصراتنا داخل إحدى نظرتي القرن التقدميتين السائدتين للواقع والتغيير: الليبرالية الديمقراطية أو الاشتراكية الماركسية.[2] من ناحية أخرى، فإن قصور هذين النظامين واضح بشكل متزايد. وعلى الرغم من أنه يمكن للحركة النسائية أن تتعلم من كلاهما، إلا أنها ينبغي أن تكون مرتبطة بإحداهما لأن مصدر قوتها الأعظم يكمن في توفير نظرة بديلة للعالم.

ستتطور المعاني الضمنية كلها بشأن الحركة النسوية على مر الزمن، أثناء قيامنا بتنظيم أفكارنا واستراتيجياتنا واختبارها والتفكير بها وتحليلها ومراجعتها، في ضوء تجاربنا. ولا توجد نظرية تنشأ بتفاصيلها الكاملة ما بين عشية وضحاها؛ إن النظريات السائدة في وقتنا الحاضر قد توسعت وتغيرت على مر عقود عديدة. وحقيقة أنها ستستغرق وقتاً ينبغي ألا يثبطنا. وحقيقة أننا قد نفشل في السعي لتحقيق أفكارنا ــ نظراً إلى ضخامة الحاجة إليها في المجتمع اليوم ـ هو أمر غير أخلاقي.

ولأن النظرية النسوية لا تزال في مرحلة النشوء، ولا توجد لها إجابات متفق عليها (أو

حتى نُهج لمواجهة كثير من الأسئلة)، فمن الصعب تنفيذ استراتيجياتنا المبنية على أساس تلك النظرية. ويمكن لهذه الصعوبة أن تقود المؤيدين للنسوية إلى الاعتماد على نظريات أخرى للتغيير، أو الوقوع في مأزق "أي إجراء/لا إجراء." عند الوقوع في شرك هذا المأزق، قد يمضي المرء قدماً باتخاذ إجراء ـ أي إجراء ـ لمجرد اتخاذ إجراء، أو أن يصاب بالشلل، ولا يتخذ أي إجراء بسبب الافتقار للإحساس بما هو "ملائم." وللهروب من هذا المأزق، ينبغي علينا أن نتذكر بأننا لا نحتاج إلى، وفي الواقع لن تكون لدينا أبداً، جميع الإجابات قبل أن نتصرف، وأنه غالباً يمكننا اكتشاف بعضها، فقط من خلال اتخاذ إجراء. إن هدف النظرية، إذن، ليس توفير مجموعة مناسبة من الإجابات بشأن ما يجب عمله، بل لإرشادنا في فرز خياراتنا، ولإخراجنا من مأزق "أي إجراء/لا إجراء." كما تجعلنا النظرية على دارية بالأسئلة التي يجب طرحها، بحيث أن ما نتعلمه في كل نشاط سيؤدي إلى مزيد من الاستراتيجيات الفاعلة في المستقبل. لذا، فإن النظرية تنشأ من مذهب الفاعلية، وتوجهه بعملية لولبية متواصلة.

عند السعي لتحقيق النظرية النسوية كناشطة، أصبحتُ مدركة بشكل متزايد للحاجة إلى إزالة الغموض عنها. إن النظرية ليست شيئاً منفصلاً عن حياتنا. إن افتراضاتنا بشأن الواقع والتغيير تؤثر على أعمالنا باستمرار. والسؤال ليس ما إذا كان لدينا نظرية أم لا، بل كم نحن مدركون للافتراضات وراء أعمالنا، وكم نحن واعون للخيارات التي نتخذها ـ يومياً ـ من بين نظريات مختلفة. على سبيل المثال، عندما نقرر ما إذا كان علينا أن نضع طاقاتنا في مركز أزمات لمعالجة قضايا الاغتصاب، أو في جهود لتغيير القوانين الخاصة بجرائم الاغتصاب، فإننا نتصرف وفقاً لنظريات معينة بشأن كيف تؤثر المشاريع الخدمية والتشريعات على التغيير. قد تكون هذه النظريات ضمنية أو صريحة، ولكنها موجودة هناك دائماً.

نموذج لنظرية

ليس بالضرورة أن تتقدم النظرية بنموذج خطي، ولكن دراسة عناصرها هو أمر مفيد في فهم النظرية السياسية القائمة، وكذلك في تطوير رؤى جديدة. وفي النموذج الذي طورته، قمت بتقسيم النظرية إلى أربعة أجزاء غير مترابطة: الوصف، والتحليل، والرؤية، والاستراتيجية.

1. **الوصف**: إن *وصف ما هو موجود* قد يبدو بسيطاً، ولكن الخيارات التي نتخذها بشأن تفسير وتسمية الواقع، توفر الأساس لبقية نظريتنا. إن تغيير مفاهيم شعوب العالم من خلال مفاهيم جديدة للواقع، هو عادة متطلب أساسي لتبديل ذلك الواقع. على سبيل المثال، قبل خمس عشرة سنة مضت، كانت قلة من الناس فقط يمكن أن تقول أن النساء في الولايات المتحدة كن مضطهدات. واليوم، اضطهاد النساء مُعترَف به من قِبل عدد كبير من الناس، وذلك، في المقام الأول، بسبب عمل النسويات الذي وصف ذلك الاضطهاد بعدة طرق. وقد تضمن هذا العمل إثارة الوعي، وكذلك تجميع وتفسير الحقائق عن النساء من أجل إثبات تأكيداتنا. إن الوصف هام لجميع النظريات؛ ولسوء حظ الحركة النسوية، فإن معظم عملنا لم يتخطى هذه النقطة بعد.

2. **التحليل**: إن *تحليل لماذا يوجد ذلك الواقع* ينطوي على تحديد أصوله والأسباب لاستدامته. ربما أن هذه هي المهمة الأكثر تعقيداً للنظرية، وغالباً ما تُرى على أنها وظيفتها الكاملة. وفي السعي من أجل فهم مصادر اضطهاد النساء، ولماذا هي مُستدامة، فإن علينا دراسة علم الأحياء وعلم الاقتصاد وعلم النفس والجنسانية، وهلم جراً. كما ينبغي علينا أن ننظر إلى أي الجماعات والمؤسسات تستفيد من الاضطهاد، وبالتالي، لماذا يكافحون من أجل الحفاظ عليه.

إن تحليل لماذا يتم اضطهاد النساء ينطوي على أشياء مثل تصنيف كيف تتغير أشكال الاضطهاد على مر الزمن، في حين تبقى الحقيقة الأساسية للاضطهاد على حالها، أو البحث في كيف تتفاوت أشكال الاضطهاد في ثقافات مختلفة أثناء وجود أوجه تشابه عبر ثقافية. إن تحليل لماذا يحدث شي ما في بعض الأحيان، يتم اختزاله عن طريق الإغراء بعزو كل شيء إلى عامل واحد منفرد، مثل الراسمالية أو الأمومة. وفي تطوير أي تحليل، أجد أنه من المفيد أن نركز، بشكل أولي، على ظاهرة في سياق محدد، ونأخذ بالاعتبار نطاق واسع من العوامل التي يمكن أن تؤثر عليها. بعد ذلك، وحيث أن السياق يصبح مفهوماً، فإنه يمكن أن يتم توسيع التحليل. والأهم من ذلك، هو أننا لسنا بحاجة للشعور بأنه يتوجب علينا أن نجيب على "لماذا" لكل شيء دفعة واحدة بتفسير مفرد.

3. **الرؤية**: إن *تقرير ما يجب أن يوجد* يتطلب إنشاء مبادئ (أو قيم)، ووضع أهداف. وباتخاذ إجراء لإحداث تغيير، فإننا نعمل بوعي أو بلا وعي، انطلاقاً من فرضيات معينة

عن ما هو مناسب وما نثمِّن (مبادئ)، وانطلاقاً من إحساسنا بما يجب أن يكون المجتمع (أهداف). هذا الجانب من النظرية ينطوي على تحديد خيار واعٍ بشأن هذه المبادئ من أجل جعل رؤانا وأهدافنا واقعاً ملموساً. ينبغي أن ننظر إلى فرضياتنا الأساسية بشأن أمور مثل "الطبيعة البشرية،" وكيف يمكن أن يتم تغييرها، وبشأن علاقات الأفراد بالجماعات، وبشأن ما إذا كان الرجال والنساء مختلفين أساساً، على سبيل المثال. وقد نختار أن لا نتناول بعض هذه القضايا بعد، ولكن طالما أن كل إجراء يحمل فرضيات ضمنية، فينبغي علينا أن نكون واعين لها بحيث لا نعمل تلقائياً انطلاقاً من الإطارات النظرية القديمة بتلقائية. فكلما كنا أوضح بشأن مبادئنا ـ على سبيل المثال، سواء اعتقدنا أنه يجب أن تحظى المرأة بأكبر قدر ممكن من السلطة في كل مجال، أو، بدلاً من ذلك، تؤمن أنه ينبغي التخلص من السلطة بحد ذاتها ـ يمكننا بسهولة أكثر أن نضع أهدافنا طويلة الأمد. عندئذ، يمكن أن تُبنى الأهداف الفورية على أساس تقويم ما يمكن إنجازه، والذي ربما يكون قصير الأمد من رؤيتنا طويلة الأمد، ولكنه يتحرك في اتجاهها، وليس بعيداً عنها. وستتغير الرؤى والمبادئ والأهداف مع الخبرة، ولكن كلما جعلناها أكثر وضوحاً، كان من الممكن أكثر توجيه أفعالنا نحو خلق المجتمع الذي نريد، وكذلك مقاومة ما لا يروق لنا.

4. **الاستراتيجية**: إن *افتراض كيفية تغيير ما هو موجود إلى ما يجب أن يكون*، ينتقل مباشرة إلى مسائل تغيير الواقع. لا يرى بعض الناس الاستراتيجية كجزء من النظرية، بل على أنها، إلى حد ما، عملية تخطيط قائمة على النظرية. ولكنني أدرج الاستراتيجية هنا في معناها الأوسع ـ المقاربة الشاملة التي يلجأ إليها المرء لتحديد كيفية إنجاز أهدافه. إن العملية الوصفية والتحليلية للنظرية تساعد في تطوير فهم منهجي أكثر للطريقة التي تعمل بها الأشياء، ولكنها لا توضح، عادة، ماذا ينبغي على المرء أن يفعله. إن تطوير استراتيجية ما يتطلب استخلاص نتائج نظريتنا، واقتراح اتجاهات عامة للتغيير.

ومثل باقي الجوانب لنظرية ما، فإن هذه تتضمن مزيجاً من جمع المعلومات والتأملات الخلاّقة. وتستلزم إصدار أحكام بشأن ما سيؤدي إلى التغيير ـ أحكام مبنية على أساس وصف وتحليل الواقع، وعلى الرؤى والمبادئ والأهداف. كما وينطوي تطوير استراتيجية ما على دراسة أدوات متنوعة للتغيير ـ تشريعية وعسكرية وروحية ـ وتحديد أيها الأكثر فاعلية

في كل حالة. يوجد العديد من الأسئلة لأخذها بالاعتبار، مثل أي قطاعات من المجتمع يمكن حشدها لتنفيذ أي نوع من أنواع الفعل. وباكتشاف أي استراتيجيات ستكون الأكثر فاعلية، فإن التفاعل بين تطوير النظرية وتجربتها يصبح أكثر وضوحاً. وبالنسبة لجميع جوانب تطوّر النظرية، فإن النظرية ومذهب الفعالية يقومان باستمرار بتشكيل وتغيير بعضهما البعض.

[1979]

ملاحظات

1. يوجد كثير من المقاربات إلى نظرية ما، وينبغي على أولئك المهتمين باكتشاف المزيد عن كيف يتم بناء نظرية ما أن ينظروا إلى الفلسفة الأدبية أو السياسية. وقد تم تطوير نموذج للنظرية النسوية، مماثل لذلك الذي أناقشه في هذا البحث، من قِبل جودي سميث من مركز موارد المرأة (Women's Resource Center)، في ميسولا، مونتانا.
2. لمزيد من مناقشة هذه المشكلة، والحركة النسوية غير المنحازة كرد عليها، انظر شارلوت بنش "ما وراء إما/أو: خيارات نسوية،" "Beyond Either/Or: Feminist Options."، كويست: *مجلة فصلية*، مجلد 3، عدد 1 (صيف 1976)، ص ص 2- 17.

4

الشعر ليس رفاهية

أودر لورد

أودر لورد الولايات المتحدة. 1934ـ 1992. شاعرة. ناشطة. باحثة نظرية. تصف نفسها "بشاعرة محاربة نسوية مثلية جنسية سوداء." مؤسِّسة طاولة المطبخ: مطبعة نساء ملونات. *The Black Unicorn* (1978), *Zami:A New Spelling of My Name* (1982), *Cancer Journals* (1980), *A Burst of Light* (1988).

إن لنوعية الضوء التي نقوم بها باستقصاء حياتنا تأثير مباشر على النتيجة التي نحياها، وعلى التغييرات التي نأمل أن نُحدثها من خلال تلك الحياة. والأفكار التي نمارس بها سحرنا، ونجعله يتحقق إنما تتشكل ضمن ذاك الضوء. هذا هو الشعر كاستنارة، لأنه من خلال الشعر نعطي اسماء لتلك الأفكار التي لا اسماء لها ولا أشكال ـ إلى أن تصبح شعراً ـ والتي على وشك أن تولد، ولكن يمكن الإحساس بها أصلاً. إن هذا التلخيص للخبرة التي منها تُنجب ينابيع الشعر الحقيقية أفكاراً كما تُنجب الأحلام مفهوماً، وكما تُنجب المشاعر فكرة، وكما تُنجب المعرفة (تسبق) الفهم.

عندما نتعلم تحمُّل ألفة إمعان النظر، والترعرع فيه، وعندما نتعلم استخدام نتاجات ذلك الاستقصاء من أجل القوة في معيشتنا، فإن تلك المخاوف التي تحكم حياتنا وتشكِّل صمتنا، تبدأ بفقدان سيطرتها علينا.

بالنسبة لكل منا كنساء، هناك ثمة مكان مظلم في الداخل، حيث تنبعث روحنا الحقيقية الخفية والنامية، "جميلة/ وقاسية مثل دعامات/شجرة الكستناء مقابل كابوس (ضعفك) ضعفنا/"[1] وعجزنا.

إن مواقع الإمكانية هذه داخلنا مظلمة لأنها قديمة ومخفية؛ لقد نجت وغدت قوية من خلال ذلك الظلام. وداخل هذه الأماكن العميقة، تحمل كل منا مخزون لا يُصدَّق من الإبداع والقوة، ومن العوطف والمشاعر غير المُختبَرة ولا المسجَّلة. إن موقع قوة المرأة داخل كل منا ليس أبيضاً ولا سطحياً؛ إنه مظلم وقديم وعميق.

عندما نرى العيش بالنمط الأوروبي فقط كمشكلة يجب حلها، فإننا نعتمد على أفكارنا فحسب لتحررنا، لأن تلك هي ما أخبرنا الآباء البيض أنها نفيسة.

ولكن عندما نصبح على اتصال أكثر بوعينا القديم واللاأوروبي في العيش كحالة يجب أن تُختبَر ويُتفاعَل معها، فإننا نتعلم أكثر وأكثر أن نعتز بمشاعرنا، وأن نحترم تلك المصادر المخفية لقوتنا من حيث تأتي المعرفة الحقيقية، وبالتالي العمل الدؤوب.

عند هذه النقطة، أعتقد أننا نحن النساء، نحمل داخلنا إمكانية دمج هذين النهجين الهامين جداً للبقاء، ونقترب جداً من هذا الدمج في شِعرنا. إنني أتحدث هنا عن الشعر بوصفه استخلاص جلي للخبرة، وليس بوصفه تلاعب عقيم بالألفاظ، حيث أن الآباء البيض قاموا، في أغلب الأحيان، بتشويه كلمة شِعر لتعني ذلك ـ من أجل تغطية رغبة يائسة في التخيل بدون بصيرة.

إذن، فبالنسبة للمرأة، الشِعر ليس ترفاً. إنه ضرورة مُلحة لوجودنا. إنه يشكّل نوعية الضوء الذي نبني ضمنه آمالنا وأحلامنا تجاه البقاء والتغيير، بتحويله أولاً إلى لغة، ومن ثم إلى فكرة، ثم إلى فعل ملموس أكثر. إن الشعر هو الطريقة التي نساعد بها في إعطاء اسم لما ليس له اسم، بحيث يمكن أن يتم التفكير به. إن الآفاق الأبعد لآمالنا ومخاوفنا مرصوفة بأشعارنا، ومحفورة من تجارب صخرية لحياتنا اليومية.

بما أنها أصبحت معروفة لدينا ومقبولة من قِبلنا، فإن مشاعرنا والاستكشاف الصادق لها تغدو محرمات وأراضٍ خصبة لأكثر الأفكار تطرفاً وجرأة. إنها تصبح منزلاً آمناً لذلك الاختلاف الضروري جداً للتغيير، ومفهوماً لأي فعل هادف. والآن، يمكنني أن أحدد، على الأقل، عشر أفكار قد أجدها لا تُطاق أو مبهمة ومخيفة، إلا إذا أتت نتيجة أحلام وأشعار. هذا ليس خيال لا أساس له، ولكن اهتمام منضبط للمعنى الحقيقي لـ "تبدو صحيحة بالنسبة لي." يمكننا أن ندرِّب أنفسنا على احترام مشاعرنا، وتحويلها إلى لغة بحيث يمكن التشارك بها. وحيثما لا توجد هذه اللغة بعد، فإن شِعرنا هو الذي يساعد في صياغتها.

إن الشِعر ليس مجرد حلم ورؤيا؛ إنه بنية الهيكل العظمي لحياتنا. إنه يرسي الأساسات لمستقبل من التغيير، وجسر عبر مخاوفنا لما لم يكن أبداً من قِبل.

إن الإمكانية ليست للأبد ولا فورية، من غير السهل الحفاظ على الإيمان في فعاليته. يمكننا أحياناً أن نعمل لفترة طويلة وبجد لبناء موطئ قدم لمقاومة حقيقية للموت الذي يتوقّع منا أن نحياه، لمجرد أن يتم تعريض ذلك الموطئ للاعتداء والتهديد من قِبل تلك

الإشاعات الكاذبة التي تمت تهيئتنا اجتماعياً للخوف منها، أو بسحب تلك الاستحسانات التي تم تنبيهنا إلى ضرورة السعي وراءها في سبيل الأمان. نرى نحن النساء أنفسنا منقوصات القدر أو مستضعفات من قِبل اتهامات حميدة، بشكل مضلل، للطفولة وللاعالمية وللتغيريّة وللشهوانية. ومن يطرح السؤال: هل أغيّر هالتك، أو أفكارك أو أحلامك، أم هل أقوم فقط بدفعك نحو فعل مؤقت وتفاعلي؟ وبالرغم من ذلك، فإن الأخير ليس واجباً خبيثاً، إنه واجباً يجب أن يُرى ضمن سياق حاجة لتغيير حقيقي لأساسات حياتنا الفعلية.

لقد أخبرنا الآباء البيض: أنا أفكر، إذن أنا موجود. الأم السوداء داخل كل منا ــ والهامسات بالشعر في أحلامنا: أنا أشعر، إذن يمكنني أن أكون حرة. إن الشعر يبتكر اللغة للتعبير عن هذا الطلب الثوري وإجازته، التطبيق لتلك الحرية.

من ناحية أخرى، فقد علمتنا التجربة أن العمل في الوقت الحالي هو ضروري أيضاً، وفي كل الأحوال. لا يمكن لأولادنا أن يحلموا إلا إذا عاشوا، ولا يمكنهم أن يعيشوا إلا إذا انتعشوا، ومن غيرنا سيطعمهم الطعام الحقيقي الذي بدونه لن تختلف أحلامهم عن أحلامنا؟ ويصرخ الطفل: "إذا أردتم أن نقوم بتغيير العالم يوماً ما، فيجب على الأقل أن نعيش بما يكفي لأن نكبر!"

في بعض الأحيان، نخدِّر أنفسنا بالأحلام بأفكار جديدة. وسينقذنا العقل. العقل وحده سيحررنا. ولكن لا يوجد أفكار جديدة ما تزال تنتظر التقاطها لتنقذنا كنساء، وكبشر. يوجد فقط أفكار قديمة ومنسية، ومجموعات ممزوجة جديدة، وتقديرات استقرائية، واعترافات من داخلنا ــ جنباً إلى جنب مع الشجاعة المتجددة لوضعها تحت الاختبار. وينبغي أن نشجع أنفسنا، وبعضنا البعض، باستمرار لتجربة الأفعال الهرطقية (بدع) التي تلمح بها أحلامنا، وتنتقص منها الكثير جداً من أفكارنا القديمة. في مقدمة حركتنا نحو التغيير، يوجد شعر فقط ليشير إلى جعل الإمكانية حقيقة. وتصيغ أشعارنا المعاني الضمنية لأنفسنا، وماذا نشعر من الداخل ونجرؤ على جعله حقيقة (أو نجعل الفعل يتوافق معه)، ومخاوفنا وآمالنا والمخاوف التي نتشبث بها أكثر.

بالنسبة لهياكل العيش الداخلية التي حددها الربح، والقوة الخطية، والتجريد المؤسسي من الإنسانية، فإن مشاعرنا لم تكن لتبقى. وبوجودها في الجوار باعتبارها أوقاتاً إضافية

أو أوقات تسلية ممتعة، فقد كان يُتوقّع من المشاعر أن تركع للفكر كما كان يُتوقّع من النساء أن تركعن للرجال. ولكن النساء نجين. كشاعرات. ولا يوجد آلام جديدة. لقد شعرنا بها أصلاً. لقد أخفينا تلك الحقيقة في المكان ذاته الذي أخفينا فيه قوتنا. إنها تظهر على السطح في أحلامنا، وأحلامنا هي التي تشير إلى سبيل الحرية. وقد تم جعل تلك الأحلام قابلة للتحقيق من خلال أشعارنا التي تمنحنا القوة والشجاعة لنرى ونشعر ونتحدث، ونجرؤ.

إذا كان ما نحتاجه للحلم، ولدفع أرواحنا بعمق ومباشرة أكثر نحو الوعد ومن خلاله، قد تم الانتقاص منه باعتباره ترفاً، عندئذ نتخلى عن جوهر - ينبوع - قوتنا، وأنوثتنا؛ ونتخلى عن مستقبل العالم.

ولأنه لا يوجد أفكار جديدة. فإنه يوجد فقط طرق جديدة لجعلها محسوسة ـ لدراسة كيف يمكن أن يُشعَر بتلك الأفكار كونها تمارس صباح الأحد في الساعة 7، وبعد وجبة تجمع الفطور والغداء، وخلال حب جامح، وشن حرب، وعملية الولادة، والحِداد على أمواتنا - في حين أننا نعاني من الأشواق القديمة، ومحاربة الأخطار والمخاوف القديمة من كوننا صامتات وعاجزات ووحيدات، في حين أننا نتذوق إمكانيات نقاط قوة جديدة.

[1977]

ملاحظات

1. من "امرأة أم سوداء" "Black Mother Woman"، أول ما نُشرت في *من أرض حيث يعيش أناس آخرون* *From a Land Where Other People Live* (مطبعة برودسايد، ديترويت، 1973)، وتم جمعها في *أشعار مختارة: قديمة وحديثة* ص53 (W. W. Norton and Co., New York, 1982).



5

هل لدينا نظرية لك! النظرية النسوية، والإمبريالية الثقافية، والمطالبة "بصوت المرأة"

ماريا سي. لوغونيس
واليزابيث في. سبيلمان

ماريا لوغونيس الأرجنتين. 1944ـ. فيلسوفة نسوية. ناشطة. معلمة شعبية. تعيش وتعمل في الولايات المتحدة. Playfulness,'World Traveling' and Loving Perception." (1987), ("Structure/Antistructure and Agency under Oppression" (1990).

إليزابيث في. سبيلمان الولايات المتحدة. 1945- . فيلسوفة. *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought* (1988), *Fruits of Suffering: Framing Our Attention to Suffering* (1997), *Repair: The Impulse to Restore in a Fragile World* .((2002

تمهيد

(بصوت (لغة) هيسباني)

A veces quisiera mezclar en una voz el sonido canyenge, triston y urbano del por-tenismo que llevo adentro con la cadencia apacible, serrana y llena de corage de la hispana nuevo meji-cana. Contrastar y unir

el piolin y la cuerda

el trae y el pepename

el camion y la troca

la lluvia y el llanto

Pero este querer se me va cuando veo que he con-fundido la solidaridad con la falta de diferencia. La solidaridad requiere el reconocer, comprender, respetar y amar lo que nos lleva a llorar en distintas cadencias. El imperialismo cultural desea lo con-trario, por eso necesitamos muchas voces. Porque una sola voz nos mata a las dos.

No quiero hablar por ti sino contigo. Pero si no aprendo tus modos y tu los mios la conversation es solo aparente. Y la apariencia se levanta como una barrera sin sentido entre las dos. Sin sentido y sin sentimiento. Por eso no me debes dejar que te dicte

tu ser y no me dictes el mio. Porque entonces ya no dialogamos. El dialogo entre nosotras requiere dos voces y no una.

Tal vez un dia jugaremos juntas y nos hablaremos no en una lengua universal sino que vos me hablaras mi voz y yo la tuya.

افتتاحية

هذا البحث هو نتيجة حوارنا، وتفكيرنا معاً بشأن الاختلافات بين النساء، وكيف يتم طمس هذه الاختلافات. (فكر، على سبيل المثال، بكل الطمس الموجود والمرتبط بحقيقة أن هذا البحث بالإنجليزية ـ لأن تلك لغة مُقتبسَة لإحدانا.) أثناء عملية حديثنا وكتابتنا معاً، رأينا أن الاختلافات فيما بيننا لا تسمح بتحدثنا بلغة واحدة. على سبيل المثال، عندما اتفقنا، عبرنا عن الفكر بشكل مختلف؛ لقد كانت هناك بعض الأمور التي اعتقد كلانا أنها كانت صحيحة، ولكن لم نتمكن من التعبير عنها على أنها صحيحة لكل منا؛ وأحياناً لم نتمكن من قول "نحن"؛ وأحياناً لم تتمكن إحدانا من التعبير عن الفكرة بصيغة الشخص الأول المفرد، والتعبير عنها بصيغة الشخص الثالث كان يعني تقديم وجهة نظر خارجية (غريبة)، وليس من الداخل (مطلعة). لذا، فإن استخدام لغتين هو أمر أساسي لكل من عملية إنشاء هذا البحث ولمادتها. كلانا كاتبة لهذا البحث، وليس لأقسام منها فقط، ولكننا كتبنا معاً بدون افتراض مسبق لوحدة في التعبير أو الخبرة. لذا، فعندما نتكلم باتحاد، فإن هذا يعني فقط بأن ـ هناك صوتان وليس صوتاً واحداً فقط.

مقدمة

(بصوت امرأة بيضاء/أنجلو كانت تدرّس وتكتب عن النظرية النسوية). إن الحركة النسوية، من بين عدة أشياء، هي استجابة لحقيقة أن النساء إما أنهن أُهملن، أو تم تضمينهن في طرق الحط من الكرامة والتشويه فيما كان وصفاً ذكورياً حصرياً للعالم. وبذلك، كجزء مما تريده النسويات وتطالبن به من أجلنا نحن النساء هو الحق في الحركة والتصرف بما يوافق إرادتنا، وليس ضدها، وجزء آخر هو الرغبة والإصرار بأن نعطي أوصافنا *الخاصة* لهذه الحركات والتصرفات. لأنه يهمنا ما يُقال عنا، ومن يقوله، ولمن يُقال: إن الحصول على فرصة للتحدُّث عن حياة الشخص، وإعطاء وصف لها، وتفسيرها، هو جزء لا يتجزأ من توجيه تلك الحياة بدلاً من كون المرء موجهاً بواسطتها؛ ومن هنا تأتي عدم ثقتنا بالاحتكار

الذكوري لوصف حياة النساء. ولوضع النقطة ذاتها بطريقة مختلفة نوعاً ما، فإن جزءاً من حياة البشر، ومعيشة البشر، يتم التحدث عنها، ويمكننا أن نكون متأكدين من أن إسكاتنا في وصف المرء لحياته الشخصية هو نوع من البتر الذي يشير إلى الاضطهاد. وهناك سبب آخر لعدم فصل الحياة عن الإخبار عنها أو الحديث بشأنها، هو أن تجاربنا كبشر تتأثر بعمق بما يُقال عنها، من قِبلنا أو من قِبل آخرين ذوي نفوذ (كمقابل لذوي شأن). في الواقع، إن ظاهرة الاضطهاد المذوَّت (المدمج مع الذات بحيث يصبح جزءاً منها)، هي ممكنة فقط لأن الأمر كذلك: تختبر المرأة حياتها من حيث المفاهيم الفقيرة والمهينة، والتي وجدها آخرون ملائمة لوصفها. لا يمكننا أن نفصل حياتنا عن الأوصاف المُعطاة عنها؛ إن التحدُّث عن تجربتنا هو جزء من تجربتنا.

أحياناً، قامت النسويات بمطالبات أكثر قوة بشأن أهمية التحدُّث عن حياتنا الخاصة، والتدمير من الآخرين الذين يفترضون أنهم يتحدثون عنا أو لصالحنا. بادئ ذي بدء، تمت المطالبة، بشكل إجمالي، بأن أوصاف الرجل لحياة المرأة كان في أفضل حالاته كاذباً، ودالٌ على الجهل، وفي أسوأ حالاته أكاذيب حقودة، ودالٌ على رغبة أصولية في الاستغلال والاضطهاد. وحيث أننا نهتم أن لا يُقال عنا ما هو بهتان وأكاذيب، فإننا نطالب من أولئك الذين كانوا مسؤولين عن هذا البهتان والأكاذيب، أو أولئك الذين يواصلون نقلها، ليس فقط بأن تتكلم، بل بأن يتعلموا كيف يصبحون قادرين على سماعنا. وقد تم الزعم كذلك بأن التحدُّث عن حياة المرء الخاصة، وإخبار قصة المرء الخاصة، برفقة أولئك الذين يفعلون الشيء ذاته (كما في جلسات زيادة الوعي)، هو مقوِّم أساسي لنهج النسوية.[1]

وبذلك، فإن المطالبة بأن يُسمَع صوت المرأة، ويُصغى إليه، قد قامت بسبب مجموعة متنوعة من الأسباب: ليس فقط من أجل زيادة الفرص، بشكل كبير، في أن يتم تقديم أوصاف حقيقية عن حياة النساء، ولكن كذلك لأن توضيح التجربة (بطرق لا حصر لها) هو من بين السمات المميزة للفرد، أو للمجتمع، الذي يحدد مصيره بنفسه. ولا يوجد هناك فقط أسباب متعلقة بنظرية المعرفة، بل يوجد أسباب أخلاقية وسياسية للمطالبة بأن يُسمَع صوت المرأة، بعد قرون من ضجيج هيمنة الآراء الذكورية.

ولكن ما هي ماهيّة مطالبة النسوية، بشكل أدق، بأن يُسمَع صوت المرأة؟ هناك عدة ملاحظات هامة بشأن ذلك. بادئ ذي بدء، تنشأ المطالبة من شكوى، ومن أجل فهم غرض ومحور المطالبة، ينبغي أن ننظر إلى غرض ومحور الشكوى. إن الشكوى لا تحدد *أي* نساء

تم إسكاتهن، وبطريقة ما هذا ملائم لظروف هي شكوى بشأنها؛ فعلياً، ليس هناك نساء كان لهن صوت، أياً كان عِرقهن أو طبقتهن أو قوميتهن أو ديانتهن أو تحالفهن الجنسي، وأياً كان المكان والفترة الزمنية في التاريخ التي عشن فيها. وإذا كان الأمر كنساء بأن النساء تم إسكاتهن لأنهن نساء، عندئذ لا بد بالطبع أن تكون المطالبة بأن يكون للنساء كنساء، صوتاً. ولكن بطريقة أخرى، الشكوى مضللة جداً، طالما أنها تقترح أن النساء كنساء تم إسكاتهن، وأنه سواء كانت المرأة ثرية أم فقيرة، سوداء أم سمراء أم بيضاء، إلخ، غير ذي علاقة لما يعني الأمر بالنسبة لها أن تكون امرأة. وبالنسبة لمطالبة مطروحة بهذه البساطة، فإنها تتجاهل، على الأقل، نقطتين ذواتا علاقة: (1) من الممكن فقط للمرأة التي لا تشعر بضعف شديد فيما يتعلق بالأجزاء الأخرى من هويتها، مثل العِرق والطبقة والقومية والدين والتحالف الجنسي، وما إلى ذلك، أن تعتبر صوتها ببساطة، أو بشكل أساسي، على أنه "صوت امرأة"؛ (2) فقط لأنه ليست جميع النساء ضعيفات بشكل متساوٍ فيما يتعلق بالعِرق والطبقة، وما إلى ذلك، فإنه يُرجَّح أن تُسمَع آراء بعض النساء أكثر من أولئك اللواتي يقدِّمن حتى الآن ـ أو يسكتن ـ الأوصاف التي تُطلق عن حياة المرأة. ولجميع هذه الأسباب، فإن أصوات النساء التي من المرجح أكثر أن تنبثق، وأصوات النساء التي من المرجح أن تُسمَع، هي في الولايات المتحدة على أي حال، أصوات تلك النساء البيض ومن الطبقة المتوسطة، والمسيحيات غير المثليات (أو بأي حال لا يعرِّفن أنفسهن على أنهن لسن مسيحيات). وفي الواقع أن كثير من الهيسبانيات (من أصول أمريكية لاتينية) والنساء السود، والنساء اليهوديات ـ وهذا غيض من فيض من الجماعات ـ شعرن أنها دعوة بأن المطلوب هو الصمت أكثر مما هو الكلام ـ إذا تم الطلب منهن أصلاً ـ أن يتحدثن عن كونهن "نساء" (مع غطاء صريح ـ كما لو كان هناك واحداً) تمييزاً عن الحديث بشأن كونهن نساء هيسبانيات أو سود أو يهوديات أو من الطبقة العاملة، وما إلى ذلك.

إن المطالبة بأن يُسمع "صوت المرأة" كمحور للأساليب المنهجية النسوية، تعكس نظرية نسوية حديثة النشأة. إنها تعكس نظرية تجريبية وليدة بقدر ما تفترض مُسبقاً أن إسكات المرأة منهجي، ويظهر بطرق منتظمة ومنمَّطة، وأنه يوجد أسباب يمكن اكتشافها لهذه الظاهرة المنتشرة على نطاق واسع ويمكن ملاحظتها؛ وتعكس المطالبة نظرية سياسية وليدة بقدر ما تفترض مسبقاً أن إسكات المرأة يكشف نمطاً منهجياً للنفوذ والسلطة؛

وتعكس نظرية أخلاقية وليدة بقدر ما تفترض مسبقاً أن الإسكات ظالم، وأنه يوجد طرق معينة لمعالجة هذا الظلم. وفي الواقع، أي شيء آخر نعرف أن الحركة النسوية ـ مثل، العمل السياسي المباشر ـ يكون التنظير متمماً له: نظريات عن طبيعة الاضطهاد وأسبابه، وعلاقة اضطهاد النساء بأشكال اضطهاد أخرى. وبالتأكيد أن مفهوم صوت المرأة هو بحد ذاته مفهوماً نظرياً، بمعنى أنه يفترض مسبقاً نظرية تكون شخصياتنا كبشر، وفقاً لها، هي في الواقع شخصيات مركبة، ونوع من الانصهار أو الاضطراب لشخصياتنا الأخرى المنفصلة كنساء أو رجال، كسود أو سُمر أو بيض، وما إلى ذلك. إن ذلك موقفاً نظرياً لا يقل عن تقسيم أفلاطون للشخص إلى روح وجسد، أو عن تجزيء أرسطو للروح إلى مهام متنوعة.

إن المطالبة بأن يتم سماع "صوت المرأة" يشجع مزيداً من التوجهات إلى استكشاف حياة النساء، وإلى تثبيط أو استثناء أخريات. وللأسباب المذكورة أعلاه، فإن الانعكاس (التفكير) المنهجي المدعوم (المستمر) بشأن كوني امرأة ـ نوع التأمل الذي يتطلبه "وضع نظرية" ـ من المرجح أكثر أن يتم من قِبل نساء يتمتعن، بالقياس إلى نساء أخريات، بقدر معين من الامتياز السياسي والاجتماعي والاقتصادي بسبب لون جلودهن، وعضوية طبقتهن، وهويتهن القومية (العِرقية). وهناك علاقة بين محتوى تأملنا وحقيقة أن لدينا والوقت للإنخراط فيه ببعض الإسهاب ـ خلافاً لذلك، سيتوجب علينا أن نقول بأن ذلك مجرد حادثة من التاريخ قامت النساء البيض من الطبقة المتوسطة في الولايات المتحدة بوضعها في "النظرية النسوية" المطوَّرة (كمقابل "للنظرية النسوية السوداء،" و"للنظرية النسوية المكسيكية،" وما إلى ذلك) وأن الكثير من النظرية أخفق في أن يكون ذو علاقة بحياة النساء ممن هن لسن من البيض أو من الطبقة المتوسطة. إن النظرية النسوية ـ بجميع أنواعها ـ ينبغي أن تُبنى على أساس، أو بأي حال متواصلة مع، مجموعة متنوعة من قصص الحياة الواقعية التي تقوم النساء بعرضها عن أنفسهن. ولكن، في الواقع أنه، من بين عدة أمور، بسبب عدم المساواة السياسية والاجتماعية والاقتصادية البنيوية بين النساء، فإن الجزء الأصغر له التأثير الأكبر (يعبر عن ذلك بمثل إنجليزي: الذيل يهز الكلب): لم تنشأ النظرية النسوية في معظمها من مزيج من أصوات النساء؛ بل بدلاً من ذلك، نشأت النظرية من أصوات وتجارب حفنة صغيرة نوعاً ما من النساء، وإذا لم تغرّد أصوات لنساء أخريات بتناغم مع النظرية ـ فهي بالتأكيد أصوات مثل أصوات نساء هيسبانيات وسود ويهوديات، وما إلى ذلك. وهناك معنى آخر في أن الجزء الأصغر له التأثير الأكبر، أيضاً:

يُفترَض أن يكون الحال بأن أولئك اللواتي يقمن بإعداد النظرية، يعرفن عن أولئك اللواتي يتم التنظير بشأنهن أكثر من العكس؛ لذا، ما يتوجب أن يكون الحال عليه هو أنه إذا كانت النساء اللواتي يكتبن لصالح جميع النساء الأخريات وعنهن، هن من البيض/أنجلو، فإن النساء البيض/أنجلو يجب أن يعرفن عن جميع النساء الأخريات أكثر مما تعرف النساء الأخريات عنهن. ولكن في الواقع، لأجل البقاء، يتعين على النساء والسودوات أن يعرفن أكثر بكثير عن النساء البيض/أنجلو ـ ليس من خلال التأمل المتواصل الذي تتطلبه النظرية، ولكن من خلال الملاحظة الدقيقة التي تفرضها الضرورة المُلحة.

(بصوت هيسباني) أعتقد أنه من الضروري شرح لماذا غالباً ما نقوم بإثارة شكوى في كثير من الحالات التي تظهر فيها نساء ملونات أمام نساء بيض/أنجلو للحديث بشأن الحركة النسوية والنساء الملونات: شكوى من الاستثناء، والإسكات، ومن كوننا مشمولات في عالم لم نختره. إننا نثير الشكوى عادة مع قدر معين من الغضب المموّه أو الواضح. ويمكنني فقط محاولة شرح هذه الظاهرة من وجهة نظر هيسبانية، ووجهة نظر ضيقة إلى حد ما بشأن ذلك: وجهة النظر لامرأة أرجنتينية عاشت في الولايات المتحدة لمدة 16 عاماً، وحاولت أن تتقبل التقليل من قيمة الأشياء الهيسبانية والجالية الهيسبانية في "أمريكا،" والتي هي أكثر دراية بالحياة الهيسبانية في الجنوب الغربي من الولايات المتحدة. وأنا لست مطلعة تماماً على الحياة الهيسبانية اليومية في المراكز الحضرية (المدن)، بالرغم من أن ذلك لا ينطبق على بعض المحاور وبعض التجارب البارزة للحياة الهيسبانية الحضرية.

عندما أقول "نحن" فإنني [2]، أشير إلى الهيسبانيين. إنني معتادة على استخدام "نحن" بهذه الطريقة. كما أنني متألمة من غموض هذه الـ"نحن،" نظراً لأنني لست من مواطني الولايات المتحدة. وعلى مر السنوات أصبحت أُعرف، وأصبحت أعرف نفسي، بشكل أقوى أكثر وأكثر على أنني جزء من هذه الـ"نحن." ولدي كذلك شوق عميق لهذا الثبات حيث أنني إنسانة مشرَّدة، وأنا كذلك مدركة لعدم كوني من المجتمع الأبيض/أنجلو، وأنا غير راغبة في جعل نفسي منه ـ حتى لو كان ذلك ممكناً.

عندما أقول "أنتن،" لا أقصد النساء غير الهيسبانيات، ولكن النساء البيض/أنجلو اللواتي أخاطبهن. "نحن" و"أنتن" لا تتضمنان علاقتي بالنساء البيض/أنجلو الأخريات. ولم يتم تناول تعقيدات تلك العلاقة هنا، ولكنه أمر مشرق بالنسبة لي أن أدوِّن أفكاري حول الموضوع الذي بين يدي.

أرى سببين لهما علاقة بحوارنا المليء بالشكوى، مع النساء البيض/أنجلو. كلا السببان يزعجان عالمنا، ويفسدانه تماماً. ويحتاج الأمر إلى إضفاء المرء بعض القسوة على نفسه، وبعض القبول الذاتي لغضبنا لمواجهتهما، لأن مواجهتهما يعني تقرير أننا ربما يمكننا أن نغير وضعنا بطرق بناء الذات، ونحن نعلم تماماً بأن الإمكانيات في حدها الأدنى. ونعلم أنه لا يمكننا أن نرتاح من مواجهة هذه الأسباب، حيث أن اللطافة داخلنا تجاه الآخرين تقوّض إمكانياتنا، بحيث أن علينا أن نحارب لطفنا لأنه يضع غشاوة على عقولنا وقلوبنا. ومع ذلك، نحن نعلم أن القساوة التامة ستجردنا من إنسانيتنا. لذا، ينبغي أن نمشي خلال أيامنا بحالة نفسية هشة غريبة، حالة يتعين علينا أن نناضل من أجل إبقائها، حالة لا ننجح غالباً في الإبقاء عليها.

نحن وأنتن لا نتحدث باللغة ذاتها. عندما نتحدث إليكم، فإننا نستخدم لغتكم: لغة تجربتكم ونظرياتكم. إننا نحاول أن نستخدمها لإيصال عالم تجاربنا. ولكن نظراً لأن لغتكن ونظرياتكن غير كافية في التعبير عن تجاربنا، وننجح فقط في نقل تجربتنا في الاستبعاد. لا يمكننا التحدث إليكم بلغتنا لأنكن لا تفهمنها. لذا، فإن الحقائق الفظّة بأننا نفهم لغتكن، وأن الموقع الذي يجري فيه معظم وضع النظريات بشأن المرأة هو موقعكن، تجتمع كلاهما لتتطلب أننا إما أن نستخدم لغتكن ونشوّه تجربتنا، ليس فقط بالحديث عنها، ولكن بعيشها، أو أن نبقى صامتات. إن الشكوى بشأن الاستبعاد هي طريقة للبقاء صامتات.

إنكن غير مرتحات في عالمنا. أنتن غير مرتحات في عالمنا بطريقة مختلفة جداً عن عدم ارتياحنا في عالمكن. أنتن لستن من عالمنا، ومرة ثانية، أنتن لستن من عالمنا بطريقة مختلفة جداً عن كوننا لسنا من عالمكن. وفي حميمية العلاقة الشخصية، نبدو لكُنَّ في أحيان كثيرة وكأننا هناك كلياً، وأننا دخلنا عنوة، أو أننا بعثرنا الحواجز التي تفصلنا لأنكن أنجلو ونحن رازا (raza). وعندما تتخلى عن الحالة النفسية التي أشرت إليها آنفاً في توجيه التعاطف، فإننا نبدو لأنفسنا كاملات بالقدر ذاته في حضوركن، ولكن حميميتنا ناقصة تماماً. عندما نكون في عالمكن، فإنكن تعدن تشكيلنا من جديد في صورتكن أحياناً كثيرة، بالرغم من أنكن أحياناً تعترفن بوضوح وصراحة بأننا لسن هناك تماماً بشخصنا معكن. وعندما نكون في عالمكن، فإننا أنفسنا نشعر بالانزعاج من كوننا هيسبانيات مشوهات أو لا يمكن فهمنا. ومع ذلك، ينبغي أن نكون في عالمكن وأن نتعلم طُرقه. ينبغي

علينا أن نشارك فيه، ونكسب رزقنا فيه، ونعيش فيه، وتُساء معاملتنا فيه، ويتم تجاهلنا فيه، ونادراً، نقدَّر فيه. في تعلمنا لفعل هذه الأشياء، أو في تعلمنا معاناتها، أو في تعلمنا الاستمتاع بما يمكن الاستمتاع به، أو في تعلمنا فهم مفهموكن عنا، يتعين علينا أن نتعلم ثقافتكن، وبالتالي لغتكن وإدراككن لذاتكن. ولكن ليس هناك شيء يستلزم أن تفهمن عالمنا: تفهمن، بمعنى، ليس كمراقب يفهم الأشياء، ولكن كمشارك، وكشخص له مصلحة فيه فيفهمه. لذا، فإن عدم ارتياحكن في عالمنا يفتقر إلى سمات عدم ارتياحنا في عالمكن، بالتحديد، لأنه يمكنكن دائماً أن تغادرن، ويمكنكن دائماً أن تخبرن أنفسكن بأنكن قريباً ستكنَّ في الخارج، ولأن سلامة أنفسكن لا تُمس أبداً من قِبلنا، فليس لدينا ميل إلى إعادة تشكيلكن في صورتنا.

ولكنكن تنظِّرن عن النساء، ونحن نساء، لذا فأنتن تفهمن أنفسكن بأنكن تنظِّرن عنا، ونحن نتفهم أنكن تنظِّرن عنا. ومع ذلك، فإنه ليس هناك من بين النظريات النسوية التي تم تطويرها يمكن أن تساعدنا نحن الهيسبانيات في توضيح تجربتنا. لدينا إحساس بأننا نحن نقوم بتشويه تجاربنا باستخدامها. فمعظم الهيسبانيات لا يمكنهن حتى أن يفهمن اللغة المستخدمة في هذه النظريات ـ وفي بعض الحالات فقط، يكون السبب هو أن الهيسبانيات لا يمكنهن أن يفهمن الإنجليزية. إننا لا نستطيع أن نتعرَّف على أنفسنا في هذه النظريات. إنها تخلق فينا انفصام تشيزوفريني بين اهتمامنا بأنفسنا كنساء وأنفسنا كهيسبانيات، انفصام لانشعر به بطريقة أخرى. لذا، فإنها تبدو لنا على أنها تجبرنا على التشبّه بنسخة ما من ثقافة الأنجلو، مهما يمكن أن تكون تلك النسخة منقحة. إنها تبدو وكأنها تطلب بأن نغادر مجتمعاتنا، أو أن نصبح غريبات تماماً فيها بحيث نشعر بأننا فارغات.

عندما تشعرن بالغربة في مجتمعاتكن، فإن هذا يربكنا لأننا نعتقد أنه ربما كل النسويات ينبغي أن تعاني من هذه الغربة. ولكننا نرى أن إدراك غربتكن يقود الكثيرات منكن لأن يكن مخولات في إعادة صنع ثقافتكن، في حين أننا مصابات بشلل في حالة من التشرد بدون مكان نذهب إليه.

لذا، فإنني أعتقد أننا نحتاج إلى التفكير بحذر بشأن العلاقة بين الإعراب بوضوح عن تجربتنا الشخصية، وتفسير تجربتنا الشخصية، ووضع النظريات من قِبلنا ومن قِبل نساء غير هيسبانيات عن أنفسهن وعن "نساء" أخريات.

إن الدافع المنطقي الوحيد، بالنسبة لي، لانضمامكن إلينا في هذا البحث، هو دافع

الصداقة، من منطلق الصداقة. فالحركة النسوية اللاإمبريالية تتطلب أن تقمن بإفساح مجال حقيقي من أجل إعرابنا بوضوح وتفسيرنا وتنظيرنا وتفكيرنا بشأن الروابط فيها ـ وينبغي أن يكون هذا المجال الحقيقي مجالاً غير قسري ـ و/أو أن تتبعونا إلى عالمنا من منطلق الصداقة. وأنا أرى "من منطلق الصداقة" على أنها الدافع الحسي الوحيد لهذا الاتباع، وذلك لأن المهمة التي بين يدينا بالنسبة لكنّ هي مهمة صعبة بشكل استثنائي. إنها تتطلب أن تكنّ مستعدات لتكريس جزء كبير من حياتكن لها، وأن تكنّ مستعدات لأن تعانين من الغربة وتمزيق الذات. وقد تم عرض المصلحة الشخصية كدافع محتمل للدخول في هذه المهمة. ولكن المصلحة الشخصية لا تبدو لي على أنها دافع واقعي، نظراً لأنه أياً كانت المنافع التي يمكن أن تحصدنها من هذه الرحلة، فإنها لا يمكن أن تكون محددة بما يكفي لكُنَّ في هذا الوقت، وقد لا تستحق جهدكن. لا أعتقد أن لديكن أي التزام لتفهمننا. ولكن لديكن التزام في التخلي عن إمبرياليتكن، ومطالبكن العامة، والتقليل من قيمتنا لصالحكن، ببساطة لأنها تضر بكن بشكل خطير.

أعتقد أن الحقيقة بأننا غير مرتاحات بالنظريات التي تضعنها بالطرق المُشار إليها آنفاً، تشير إلى أنه يوجد شيء ما خطأ في تلك النظريات. ولكن ما هو ذلك الشيء الخطأ؟ هل هو ببساطة أن تلك النظريات خاطئة إذا كانت مقصودة لأن تكون عالمية، ولكنها صحيحة طالما أنها مقتصرة على جماعتكن (جماعاتكن) الخاصة؟ هل هو أن النظريات ليس فيها خلل في الواقع، ولكنها تحتاج لأن تُترجم؟ هل يمكن أن تتم ترجمتها؟ هل هو شيء ما يتعلق بعملية التنظيم التي هي خاطئة؟ كيف يمكن لسببي محادثتنا المليئة بالشكوى أن يؤثرا على صحة نظرياتكن؟ من أين نبدأ؟ إلى أي مدى تتأثر تجربتنا والإعراب عنها بوضوح بكوننا شعب تم استعماره، وبالتالي بثقافتكن ونظرياتكن ومفاهيمكن؟ هل ينبغي أن نضع نظريات بالتشارك، وبالتالي كجزء من حياة المجتمع وخارج الاطار الاكاديمي والدوائر الفكرية الأخرى؟ ما هي الفكرة وراء وضع نظرية؟ هل وضع النظريات هو أمر جيد لنقوم به في هذا الوقت؟ متى نضع نظريات، ومتى نعرب فقط بوضوح عن تجاربنا و/أو نفسّرها؟

بعض الفرضيات المشكوك بها عن التنظير النسوي

(بلا إشكالية بصوت فيكي وماريا) إن النظريات النسوية ليس فقط حول ما يحدث للسكان الإناث في أي مجتمع معين، أو عبر جميع المجتمعات؛ إنها حول معنى تلك التجارب في حياة

النساء . إنها حول مخلوقات قدمن روايتهن الخاصة لما يحدث لهن ، أو لما يفعلن ، واللواتي أنشأن ثقافياً طرقاً للتفكير بحياتهن . ولكن كيف يمكن لواضع النظرية أن يصل إلى معنى تلك التجارب؟ ماذا ينبغي أن تكون العلاقة بين ورواية المرأة ذاتها لتجاربها ورواية المُنظِّر لها؟

دعونا نصف طريقتين للوصول إلى وصف لتجربة امرأة أخرى . بالنسبة لي ولكِ أن أراقبكِ ونخرج بأوصافنا المختلفة لما تفعلينه هو شيء ؛ وشيء آخر مختلف تماماً بالنسبة لي أن أراقب نفسي وأخريات تشبهنني كثيراً ثقافياً ، وبطرق أخرى ، وأن أطور وصفاً لنفسي ثم أستخدم ذلك الوصف لإعطاء وصف عنكِ . في الحالة الأولى ، أنت "المطلعة insider" وأنا "الغريبة outsider ." عندما تقوم الغريبة بتوضيح أنها غريبة وأن هذا وصف غريبة لسلوككِ ، فإن هناك قدر من الأمانة بشأن ما تفعله . في معظم الوقت يتم ترك "التفسير من قِبل غريبة" مفهوماً ، وفي أكثر الأحيان تكون درجة الغرابة (outsidedness) مفهومة على أنها تميز الموضوعية في التفسير . ولكن لماذا تفسر الغريبة كغريبة سلوككِ؟ هل تقوم بذلك بحيث تفهم غريبات أخريات كيف تراك هي؟ هل تقوم بذلك بحيث *أنكِ* ستفهمين كيف أنتِ؟ وقد يبدو أنه لو أرادتكِ الغريبة أن تفهمي كيف تراكِ ، وكنت قد أعطيت وصفك لكيف ترين نفسك لها ، فإن هناك إمكانية لحوار حقيقي بين الإثنين . ويبدو كذلك أن النقص في التبادل يمكن أن يعيق حوراً حقيقياً . من أجل ماذا أنتِ مضطرة للانخراط في حوار من جانب واحد كهذا؟ وبمجرد أن نطرح هذا السؤال ، تنشأ مجموعة من الظروف الأخرى لإمكانية حوار حقيقي بيننا : ظروف لها علاقة بموقفكِ بما يتعلق بي في بُنى اجتماعية وسياسية واقتصادية متنوعة ، والتي يمكن بها أن نلتقي مع بعضنا البعض ، أو التي يمكنكِ بها أن تكوني وجهاً لوجه مع وصفي لكِ ، واستخدام وصفكِ لنفسك . هل هذا النوع من الحوار ضروري بالنسبة لي لكي أصل إلى فهم لمعنى تجاربك؟ بمعنى ، هل هذا النوع من الحوار ضروري للتنظير النسوي الذي لا خلل حقيقي فيه؟

من الواضح أن الخطر الأكبر في فهم ما أفعله ـ كغريبة ـ في إعطاء وصف لتجربتكِ هو ذلك الخطر الذي يصف ما أفعله أثناء إعطاء وصف لمن وكيف أنتِ ، سواء تم تقديمه لكِ أو إلى غريبة أخرى . لماذا ينبغي عليكِ ، أو على أي شخص آخر ، أن يصدقني ، بمعنى ، لماذا ينبغي عليكِ ، أو على أي شخص آخر ، أن يصدق أنكِ تكونين كما أقول أنكِ تكونين؟ هل يمكن أن أكون على صواب؟ أي الظروف ينبغي أن تتحقق حتى أكون على صواب؟ وكون كثير من النساء يوضعنّ في موقف لا يعرفن فيه إذا كان عليهن تصديق وصف الغريبات

لتجاربهن أم لا، هو أمر واضح. إن الضغوط لتصديق هذه الأوصاف هائلة حتى عندما تكون المرأة المقصودة لا ترى نفسها في الوصف. وبالتالي فإن ذلك يؤدي بها إلى الشك في حكمها الخاص، والشك في جميع تفسيرات تجربتها. ونظراً لأن نتائج أوصاف الغريبات يمكن أن تكون ذات شأن كبير، فمن المهم جداً أن نفكر ملياً بما إذا كان هذا النوع من الوصف يمكن أن يكون صحيحاً دائماً، أم لا، وإذا كان كذلك، ففي ظل أي ظروف.

إن النقطة الأخيرة تقودنا إلى الطريقة الثانية للوصول إلى وصف تجربة امرأة أخرى، بكلمات أخرى، الوضع الذي أراقب فيه نفسي والأخريات مثلي، ثقافياً وبطرق أخرى، وأستخدم ذلك الوصف لإعطاء وصف لكِ. بالقيام بذلك، أعيد تشكيلك في صورتي. إن تنظير النسوية يتناول إعادة التشكيل هذه بقدر ما يعتمد على فهم المرأة كمرأة. ولأنه لم يصل إلى هذا المفهوم كنتيجة لحوار بين عدة نساء مختلفات ثقافياً، أو بواسطة أي نوع من البحث في الاختلافات الثقافية التي يمكن أن تحتوي على مفاهيم مختلفة لما يعنيه أن تكوني امرأة: فإنه ببساطة يفترض هذا المفهوم مسبقاً.

إن اقتراحنا في هذا البحث، وفي هذا الوقت، ليس سوى اقتراح، وفقط عندما يجري حوار حقيقي ومتبادل بين "مطلعات" و"غريبات،" فإنه يمكننا أن نثق بوصف الغريبة. عند النظرة الأولى، ربما يبدو أن التمييز بين مطلعة/غريبة يختفي في الحوار، ولكن من المهم أن نلاحظ بأن كل ما يحدث هو أننا الآن غريبة ومطلعة معاً فيما يتعلق ببعضنا البعض. ويضعنا الحوار كلانا في وضع بحيث نعطي وصفاً أفضل لتجربة كل منا ولتجربتنا الشخصية. هنا، ينبغي أن نلاحظ مرة ثانية بأن النساء البيض/أنجلو متأهبات لهذا الحوار مع نساء ملونات بشكل أقل بكثير من تأهب النساء الملونات للحوار معهن، من حيث أنه يتعين على النساء الملونات أن يتعلمن الطرق الخاصة بالبيض/أنجلو، والمفاهيم الذاتية، والمفاهيم الخاصة بهن.

ولكن كل من إمكانية هذا الحوار والرغبة فيه، هما في موضع شك إلى حد كبير. إننا نحتاج إلى التفكير بشأن الدوافع المحتملة للانخراط في هذا الحوار، سواء أكان وضع النظرية بالتشارك أمراً جيداً. وبأي طرق ولمن، وما إذا كان عمل نظرية بحد ذاته أمراً جيداً في هذا الوقت بالنسبة للنساء الملونات أو للنساء البيض/أنجلو. عند إثارة السؤال الأخير، دعونا نتذكر الفروقات الهرمية بين المنظِّرات والمنظَّر عليهن، وبين المنظِّرات والفاعلات. ويتم إقرار هذه الفروقات من قِبل وجهات النظر والأعراف ذاتها التي تقر وتدعم الفروقات

الهرمية بين الرجال/النساء، العرق السيد/العرق الأدنى، والمفكرين والعمال اليدويين. ما هي فائدة نشاط التنظير بالنسبة لأولئك منا اللواتي هن نساء ملونات/ ومنخرطات يوماً بعد يوم في مهمة تمكين النساء والرجال الملونين وجهاً لوجه معهن؟ هل ينبغي أن نقوم بتوضيح وتفسير تجربتهم لهم بمساعدة النظريات؟ نظريات من؟

طرق للتحدث او ليتحدث عنك، مفيدة وموضحة وممكّنة ومحترمة

(بلا إشكالية بصوت ماريا وفيكي) كانت النسويات دؤوبات في توضيح طرق كانت فيها النظريات التجريبية والفلسفية والأخلاقية مهيمن عليها من الذكور. وقد اعتقدن أنه من المهم جداً أن يسألن، فيما يتعلق بتلك النظريات: من يصنعها؟ ولمن يصنعونها؟ وعن ماذا أو من هي تلك النظريات؟ لماذا؟ كيف يتم اختبار النظريات؟ ما هي المعايير لمثل هذه الاختبارات، ومن أين أتت هذه المعايير؟ بدون إثارة أسئلة كهذه ومحاولة الإجابة عليها، لن نكون قادرات أبداً على البدء في إنشاء دليل لمطالبنا بأن نظريات معينة هي ذكورية، ومميِّزة من حيث الجنوسة، ومتحيزة، وأبوية، إلخ. لقد أصبح بعض الفلاسفة مولعين ــ في الواقع جعلوا حياتهم المهنية مبنية على ذلك ـ بتوضيح أن تمييز صيغة ما على أنها صحيحة أم خاطئة هو فقط واحدة من عدة طرق ممكنة لتمييزها؛ كما يمكن أن تكون، آه، وقحة، مضحكة، مسكِّنة، وما إلى ذلك؛ ويمكن أن تكون معدَّة للتسكين أو للإيلام؛ أو ربما يكون لها تأثير التسكين أو الإيلام، مقصود أو غير مقصود. وعلى نحو مماثل، تبدو النظريات على أنها نوع من الأشياء التي يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة، ولكنها كذلك نواع من الأشياء التي يمكن أن تكون، مثلاً، عديمة الجدوى، أو متغطرسة، أو غير محترمة، أو جاهلة، أو متعصبة للعِرق، أو إمبريالية. إن الفكرة المباشرة هي أن النظرية النسوية تجاه مثل هذا الوصف، ليست أقل حصانة لأوصاف من نظرية أفلاطون السياسية، مثلاً، أو نظرية فرويد عن التطور النفسي الجنسي للأنثى. وبالطبع، فإن هذا لا يعني قول أنه إذا نجحت النظرية النسوية في أن تكون محترمة أو مفيدة، فسيتبع ذلك أنها ينبغي أن تكون صحيحة. ولكن، مثلاً، إذا كانت نظرية تجريبية تُفهَم ظاهرياً على أنها عن "المرأة،" وهي في الواقع عن نساء معينات فقط، فهي بالتأكيد مضللة، وربما متعصبة عرقياً، وذات منفعة مشكوك بها، باستثناء بالنسبة لأولئك الذين تعزز مكانتهم في العالم (والنظريات، كما نعلم، لا يلزم أن تكون صحيحة لكي تُستخدَم لتعزيز مكانة الناس في العالم).

يمكن إعطاء العديد من الأسباب، وقد تم إعطاؤها، لإنتاج أوصاف لحياة أشخاص لا علاقة لها بتسليط الضوء على تلك الحياة لمنفعة أولئك الذين يعيشونها. ومن المرجح أن كل من أسلوب الاستقصاء ومحتوى أي أوصاف، قد يكون مختلفاً إذا كان تسليط الضوء على حياة الأشخاص المعنيين بالأوصاف هو هدف الدراسة. وبالرغم من أنه لا يمكننا أن نقول قبل الأوان كيف يمكن أن يكون صنع النظرية النسوية مختلفاً إذا كان جميع أولئك الناس (أو أكثر منهم بكثير) المُعدَّة لأن تكون عنهم، إلى حد بعيد، جزءاً من عملية صنع النظرية، فإننا نقترح بعض الطرق المحددة التي تم التحدث عنها، يمكن أن تكون مفيدة:

1. يمكن أن تكون النظرية، أو الوصف، مفيدة إذا مكّنت المرء من رؤية كيف تنسجم أجزاء حياة المرء مع بعضها، على سبيل المثال، لرؤية صلات بين أجزاء حياة المرء، لم يرها المرء من قبل. لا يمكن أن يحقق أي وصف ذلك إذا لم يحصل على الأجزاء بشكل صحيح، للبدء بها، وهذا لا يمكن أن يحدث إذا كانت المفاهيم المُستخدمة لوصف حياة ما أجنبية تماماً.

2. نظرية مفيدة ستساعد المرء في تحديد موقعه بشكل وطيد في العالم، بدلاً من أن تزيد من غموض العالم وموقع المرء فيه. ربما تكون المفاهيم الجديدة ذات أهمية هنا، ولكنها ستكون مفيدة إذا لم يكن هناك طريقة لترجمتها إلى مفاهيم موجودة أصلاً. افترضي أن نظرية ما تحدد موقعك في المنزل، لأنك امرأة، ولكنك تعرفين بشكل جيد تماماً بأن الأمر ليس أين تقضي معظم وقتك؟ أو افترضي أنك لا تتمكنين من تحديد موقعك بسهولة في أية طبقة خاصة كما هي معرَّفة من قِبل ترجمة ما للنظرية الماركسية؟

3. نظرية، أو وصف، لا ينبغي فقط أن تحدد بدقة موقع شخص ما في العالم، ولكنها يجب أيضاً أن تمكّن المرء من التفكير بالمدى الذي يكون فيه الشخص مسؤولاً أولاً عن وجوده في ذلك الموقع. خلافاً لذلك، بالنسبة لأولئك الذين يوصف وضعهم كأشخاص مضطهدين، ويحدث عادة أن لا يكون للمضطهدين طريقة ليروا أنفسهم كمقررين لمصيرهم بأي شكل، وكمالكين لأي إحساس بكونهم جديرين بالاهتمام أو عندهم أساس للفخر، ومن المفارقة أنهم يشعرون، في الوقت ذاته، بالذنب بسبب المركز الذين هم فيه. وستساعد نظرية مفيدة الأشخاص على حل ما يُعزى وما لا يُعزى لأنفسهم ولنشاطاتهم الخاصة، مقابل أولئك الذين يمتلكون سلطة عليهم.

وقد يبدو مستغرباً أن تصاغ هذه المعايير لنظرية مفيدة، إذا لم يتوجب أن تكون الإفادة على تناقض مع قضية حقيقة (صدق) النظرية؛ لأن التركيز على تقدير مشاعرهم بأنهم يستحقون التقدير أو أن يكون لديهم فخر، يبدو أنه يلغي إمكانية أن الحقيقة ربما تكون مجرد أن هذه وتلك المجموعة من الأشخاص كانت تحت سيطرة آخرين لمدة قرون، وأن التفسير الوحيد لذلك هو أنهم أشخاص تافهون وضعاف، ولن يكونوا أبداً قادرين على تغيير ذلك. ويبدو تنظير النسوية ضمنياً، إن لم يكن صراحة، ملتزماً بالرؤية الأخلاقية بأن النساء هن مخلوقات تستحق التقدير، وأن النظرية الميتافيزيقية بأننا مخلوقات قادرة على إحداث تغيير في أوضاعنا. هل يعني هذا أن النظرية النسوية "متحيزة"؟ ليس أكثر من أية نظرية أخرى، على سبيل المثال، نظرية التحليل النفسي. وما هو مستغرب هنا ليس افتراض النسويات المُسبق بأن النساء جديرات بالتقدير، ولكن إلى حد ما أن النظرية النسوية (وغيرها من النظريات) لها غالباً تأثير تمكين مجموعة واحدة وإثباط أخرى.

إن جوانب النظرية النسوية مُثقلة بالقيم، بلا إحراج، شأنها شأن نظريات سياسية وأخلاقية أخرى. إنها ليست مجرد دراسة لمراكز المرأة، لأنها تنطوي على أحكام سياسية وأخلاقية، وفي الواقع تبدأ بها، عن ظلمها، (أو، عندما يكون الأمر ذوعلاقة، عن عدالتها) بالنسبة لهن. هذا يعني أنه يوجد كذلك أحكام ضمنية أو صريحة بشأن أي أنواع من التغيير تشكّل وضع أفضل أو أسوأ للمرأة.

4. في هذا الصدد، أية نظرية مفيدة ستقدّم معياراً للتغيير وتطرح اقتراحات لأنماط مقاومة لا تعكس فقط وضع المنظّرين وقيمهم. والنظرية المُتسمة بالاحترام لأولئك التي هي نظرية عنهم، لن تفترض بأن التغييرات التي تُدرَك على أنها تجعل الحياة أفضل لبعض النساء هي التغييرات التي سوف تجعل، وسوف يُرى أنها تجعل، الحياة أفضل لنساء أخريات. هذا لا يعني قول أنه إذا لم تجد بعض النساء وضعاً ما ظالماً، فإنه يتعين على نساء أخريات أن لا يقترحن أبداً العكس، بأنه قد يكون هناك أسباب جيدة جداً للاعتقاد بأن الوضع، بالرغم من ذلك، هو ظالم. ولكنه لقول، على سبيل المثال، أن قاعدة أن الحياة بالنسبة للنساء ستكون أفضل عندما نكون في القوة العاملة أكثر مما نكون في المنزل، وعندما نكون متحررات تماماً من المعتقدات الدينية ذات الأصول الأبوية، وعندما نعيش في انفصال تام عن الرجال، وما إلى ذلك، تُرى كصفعات على وجه النساء اللواتي قد تكون حياتهن أفضل إذا تمكنَّ من قضاء مزيد من الوقت في

المنزل، واللواتي تكون هوياتهن غير قابلة للانفصال عن معتقداتهن الدينية وممارستهن الثقافية (وهذا لا يعني أن تلك المعتقدات والممارسات ينبغي أن تبقى غير مُنتقدَة تماماً وغير متغيرة)، واللواتي لديهن روابط مع الرجال ـ أكانت شهوانية أم لا ـ إلى حد أن يقطعنها تحت شعار رؤية ما لما هو "أفضل"، في ذلك الوقت وبالنسبة لتلك النساء هو سخف. وتُدرَك رؤانا لما هو أفضل بفهمنا لما هو سيء بشأن وضعنا الحالي. ومن غير ريب، فقد تعلمنا بما فيه الكفاية من تاريخ المبشرين الحمقى، والبيض المنادين بمنح حق الاقتراع للمرأة في القرن التاسع عشر (الذين لم يتمكنوا من تخيل لماذا "لم تتمكن" النساء السود من فهم كم كان هاماً تحقيق حق التصويت "للنساء") أن نعرف بأنه يمكننا أن ندمر الناس بهزيمة نكراء برؤانا، رؤانا، لما هو أفضل. *ولكن*: هذا لا يعني أن لا تقدِّم النساء نقداً داعماً ومؤقتاً لبعضهن البعض. ولكن هناك اختلاف هام جداً بين (أ) تطوير أفكار معاً، في مرحلة ـ "ما قبل النظرية،" منخرطات كأنداد في استقصاء مشترك، و(ب) تطوير مجموعة واحدة، على أساس تجاربهن، لمجموعة من المعايير من أجل تغيير جيد للنساء ـ ومن ثم عمل تنقيحات، على مضض، في المعايير بناء على إصرار النساء اللواتي تبدو هذه المعايير لهن على أنها منصبة عرقياً ومتغطرسة. ويزدحم ظهر المركب عندما تأخذ إحدى المجموعات على عاتقها تطوير النظرية، ومن ثم تجعل الأخريات ينتقدنها. عندها تتجمد الطبقات بسرعة، وتجارب النساء اللواتي لا تتلائم حياتهن مع الطبقات سيظهرن شاذات بينما يجب أن تكون النظرية قد نشأت منهن في الواقع، بقدر ما نشأت من أخريات من البداية. وبالطبع، هذا هو سبب أن أية منظمة، أو مؤتمر له علاقة "بالنساء" ـ بدون مؤهلات ـ ولا يريد جدياً أن يكون "أناناً" (نظرية تؤمن بأنا فقط) سيكون منذ البداية متعدد الثقافات، أو يعلن المؤهلات المناسبة. إن كيف نفكر وكيف نفكر به، يعتمد إلى حد كبير على من هناك ـ دون ذكر من متوقَّع أو يُشجَّع على التحدث. (أتذكرون الصبية في *الحفلة* الذين طردوا فتيات الفلوت إلى الخارج.) تجري المحادثات والانتقاد في ظروف خاصة. المكان يهم. وكذلك حقيقة من، إذا كان أي شخص قد وضع سابقاً شروط المحادثات.

5. لا يمكن أن تكون النظرية مفيدة لأي شخص مهتم في المقاومة والتغيير، ما لم يكن هناك سبب للاعتقاد بأن معرفة ماذا تعني النظرية واعتقاده بأنها صادقة، له صلة ما بالمقاومة والتغيير. عندما نصيغ نظريات ونقدمها لآخرين، ماذا نفترض أن تكون

الصلة بين النظرية والوعي؟ هل نتوقع من الأخريات أن يقرأن النظرية، ويفهمنها، ويصدقنها، وبالتالي يتم إحداث تغيير في وعيهن وحياتهن؟ إذا كنا نريد حقاً نظرية تصنع اختلافاً في حياة الناس، كيف ينبغي علينا أن نقدمها؟ هل نعتقد أن الناس يصلون إلى وعي بالقراءة؟ فقط بالقراءة؟ إن التحدث إلى الناس من خلال نظرية ما (شفوياً أو تحريرياً) هو نشاط محدد جداً يعتمد على السياق. هذا يعني، أن صانعات النظرية وأساليبهن ومفاهيمن تشكّل مجتمعاً من الناس ومن المعاني المشتركة. ويمكن أن تكون لغتهن مبهمة وغريبة بالنسبة للموجودين في المجتمع بقدر غرابة لغة أجنبية أو لهجة أجنبية.[3] لماذا نشارك *بهذا* النشاط، وأي تأثير نعتقد بأنه ينبغي أن يكون لها؟ كما سألت هيلين لونجينو: "هل 'صياغة نظرية' هو مجرد طقس مُلزِم للنساء الأكاديميات أو المميزات تعليمياً من النسويات؟" مرة ثانية، من اللواتي تخدمهن صياغتنا للنظرية؟

بعض المقترحات بشأن كيف تصيغ نظرية ليست إمبريالية، أو متعصبة عرقياً، أو غير مُحترمة

(غير منطو على مشاكل بصوت امرأة ذات بشرة ملونة) ما هي الأشياء التي نحتاجها لنعرف عن بعضنا البعض، وعن أنفسنا، من أجل أن نتحدث بذكاء، وبوضوح، وبحساسية، وبطريقة نافعة عن حياتهن؟ يمكننا أن نبدي احتراماً، أو قلة احترام، في الكتابة نظرياً عن الآخريات بما لا يقل عن التحدث مباشرة معهن. هذا لا يعني قول أنه لدينا هنا مفهوم احترام معدّ جيداً، بل لمجرد اقتراح أننا معاً نأخذ بالاعتبار جميعنا ماذا يمكن أن يعني أن ننظّر بطريقة مُحترمة.

عندما نتحدث ونكتب وننشر نظرياتنا، أمام مَن نحن مسؤولات؟ هل اهتمامنا بمسؤوليتنا تجاه "المهنة" يتناقض مع مسؤوليتنا تجاه أولئك اللواتي ننظّر عنهن؟ هل الالتزامات نحو "المهنة"، والأسلوب، والحصول على شيء منشور، والحصول على وظيفة دائمة في الحكومة، يؤدي بنا إلى الحديث والعمل بطرق مختلفة عن ما نعتبره نحن أنفسنا (ناهيك عن الأخريات) سلوكاً عادياً ولائقاً؟ إلى أي مدى نفترض مسبقاً بأن فهم شخص آخر أو ثقافة أخرى حقاً، يتطلب تصرفنا بطرق عديمة الاحترام، وحتى عنيفة؟ هذا يعني، إلى أي مدى نفترض مسبقاً بأن الحصول على المعلومات الضرورية و/أو نشرها، يتطلب، أو

قد يتطلب، تجاهل رغبات الآخرين، والكذب عليهم، وانتزاع المعلومات منهم رغماً عنهم؟ لماذا، وكيف نعتقد أن التنظير عن الآخرين يوفر *فهمهن*؟ هل يوجد أي منطق في أن التنظير عن الأخريات هو طريق مختصر لفهمهن؟

أخيراً، إذا كنا نعتقد أن عمل نظرية ما هو نشاط هام، ونعتقد أن بعض الظروف تؤدي إلى تنظير أفضل من ظروف أخرى، فماذا سنفعل بشأن خلق تلك الظروف؟ إذا كنا نعتقد أن إيجاد نظرية نسوية معاً ليس مرغوب به فقط، بل ضروري بالنسبة لنساء من هويات عرقية وقومية مختلفة، فكيف سيتم الترتيب لذلك؟ قد يكون الوضع بأنه في هذه النقطة بالذات، لا يتوجب علينا حتى أن نحاول أن نقوم بذلك ـ لأن النظرية النسوية من قِبل الهيسبانيات ولأجلهن، تحتاج إلى أن يتم صياغتها بشكل منفصل عن النظرية النسوية من قِبل النساء السود ولأجلهن، والنساء البيض، وهكذا. ولكن ينبغي إدراك أن لدى النساء البيض/أنجلو سلطة وامتياز أكثر من النساء الهيسبانيات، والنساء السود، وهكذا، وعلى أقل قدر، يمكنهن أن يستخدمن هذه الأفضلية لتوفير المكان والوقت لنساء أخريات للتحدث (بالتحذيرات أعلاه حول قيود ضمنية على ما يُعتبَر على أنه "صوت المرأة"). ومرة أخرى، من المهم أن نتذكر بأن سلطة النساء البيض/أنجلو مقابل النساء الهيسبانيات والسود، هي في تناسب عكسي مع معرفتهن العملية لبعضهن البعض.

إن عدم التماثل هذا هو حقيقة حاسمة بشأن خلفية علاقات ممكنة بين النساء البيض والنساء الملونات، سواء كزميلات في العمل السياسي، أو زميلات مهنة، أو صديقات.

إذا كانت النساء البيض/أنجلو والنساء الملونات ستقمن بصياغة نظرية سوياً، بطرق مفيدة ومحترمة ومنوِّرة وممكِّنة، فإن مهمة النساء البيض/أنجلو القادمة هي مهمة صعبة جداً، وذلك بسبب عدم التماثل هذا. إن المهمة هي مهمة معقدة جداً. جزئياً، لتحقيق تماثل، فإن المهمة يمكن أن تُقارَن بتعليم نص بدون مساعدة معلمين. وجميعنا نعرف أنه يُحسُّ بنقص الاتصال عندما نريد أن نناقش قضية معينة تتطلب معرفة عن نص، مع شخص لا يعرف النص نهائياً. أو الإنزعاج ونفاد الصبر اللذين ينشآ داخلنا عندما نناقش قضية تفترض مسبقاً نصاً، وتتدخل في الحديث إنسانة لا تعرف النص. تلك الإنسانة إما أن تُهمَل أو ستفرض نفسها علينا، وإما أن تحاول أن تشارك في المناقشة أو تحاول أن تغير الموضوع. توضع النساء الملونات في هذه المواقف من قِبل النساء والرجال البيض/ أنجلو باستمرار. تخيلي الآن نفسك ببساطة أنك مُتجاهَلة، ولكنك تريدين أن تصيغي نظرية

معنا. الأمر الأول الذي ينبغي أن تدركيه وتقبليه هو أنك تعكرين حوارنا الخاص بوضع نفسك في موقف المُتجاهَلة، وعدم تركنا بحالنا، بمعنى ما.

كما ينبغي أن تدركي وتقبلي أنه يتوجب عليك أن تتعلمي النص. ولكنه نص معقد بشكل استثنائي: بكلمات أخرى، ثقافاتنا المختلفة. إنك تطلبين منا أن نجعل أنفسنا أكثر تأثراً بك مما نحن عليه الآن، قبل أن يكون لدينا أي سبب للوثوق بأنكِ لن تستغلي هذا التأثر. لذا فإنك تحتاجين لتعلم أن تصبحي متطفلة وثانوية، وصبورة لحد ذرف الدموع، بينما في الوقت ذاته تكونين منفتحة على تعلُّم أي دروس ممكنة. وستكونين مضطرة كذلك إلى التوصل إلى تفاهم مع الشعور بالغربة، وعدم الانتماء، وكون عالمك مُقاطَع تماماً، ومنتقَد وممحَّص من وجهة نظر أولئك الذين تعرضوا للأذى على يديه، وأن يتم إبعاد مفاهيم أساسية لديك عنه، وأن يُنظَر إليك بعدم ثقة، وأن تُعتبَري بلا أهمية باستثناء كونك مصدر لعدم الثقة.

لماذا يتوجب على أية امرأة بيضاء/أنجلو أن تشارك في هذه المهمة؟ من منطلق مصلحة شخصية؟ ما هو الذي يمكن أن يكون في هذه المهمة، ليس فقط في مصلحتها، بل مُدرَك كذلك من قِبلها قبل أن يتم إنجاز المهمة أو يأخذ مجراه بشكل جيد؟ لماذا ينبغي علينا أن نرغب بأن تأتي إلى عالمنا بسبب مصلحة شخصية؟ نقطتان بحاجة للتأكيد عليهما هنا. يمكن أن تتم المشاركة بالمهمة، كما تم وصفها، بنية اكتشاف أكبر قدر ممكن عنّا بحيث يمكن الهيمنة علينا. إن الإنسانة المنخرطة في هذه المهمة ستتصرف كجاسوسة. إن الدافع ليس غير مألوف بالنسبة لنا. لقد سمعنا ما يُقال بأن بلدان العالم الثالث الآن هي أكثر قوة ككتلة، ويحتاج الغربيون لأن يتعلموا المزيد عنها، حيث أنه في مصلحتهم الشخصية أن يفعلوا ذلك. من الواضح أنه لا يوجد سبب بشأن لماذا يتعين على الشعوب الملونة أن تستقبل النساء البيض/أنجلو في عالمهن من أجل تحقيق هذا الهدف. كما أنه من الواضح أن النسويات من البيض/أنجلو، ينبغي أن لا يشاركن في هذه المهمة بموجب هذا الوصف، طالما أن المهمة بموجب هذا الوصف لن تؤدي إلى تنظير مشترك من النوع المرغوب فيه: محترم ومنوِّر ومفيد وممكِّن. وقد تكون مفيدة وممكِّنة بطريقة ملزمة لطرف واحد فقط.

وقد تم ذكر المصلحة الشخصية كذلك بوصفها دافع محتمَل بطريقة أخرى. وتقول النساء البيض/أنجلو أحياناً بأن مهمة فهم النساء الملونات قد تستلزم نمو ذاتي وتوسع

ذاتي. إذا تم فهم المهمة كما وصِفَت هنا، عندئذ قد يشك المرء بأن النتيجة ستكون النمو أو التوسع. إن التمزُّق الذاتي البليغ الذي تستلزمه هذه المهمة، ينبغي أن يضع شكاً في أي إنسانة تأخذ المهمة على محمل الجد بشأن احتمالات الخروج من المهمة سالمة، بنفس ليست ضعيفة بقدر ما هي أنفس أولئك الذين كانوا ضحايا العنصرية. ولكن كذلك، لماذا يتعين على النساء الملونات أن يعتنقن إصلاح الذات للنساء البيض/أنجلو بدون معاملة بالمثل؟ في هذا الوقت، النساء الملونات غير قادرات على توفير هذا التوكيد السخي للنساء البيض/أنجلو.

وهناك دافع آخر محتمَل للاشتراك في هذه المهمة، وهو دافع الواجب، "من منطلق الالتزام،" لأن البيض/أنجلو أساؤوا لأشخاص ملونين. وهاهنا، مرة ثانية، اعتبارين: إن الدخول في عالم الهيسبانيات أو السود أو الأمريكيات من السكان الأصليين، من منطلق الالتزام، يضع البيض/أنجلو في موقف يعتقدون فيه أنهم أقوم أخلاقياً، وهو موقف غير مناسب. أنتن إيجابيات، ونحن سلبيات. نحن نصبح الوسائل لتخليصكن من الخطيئة. ثانياً، لا نستطيع أن نريد أن تدخلن في عوالمنا "من منطلق الالتزام." فذلك يشبه الرغبة في أنك تريدين من شخص ما أن يجامعكِ من منطلق الالتزام. لذا، سواء أكان لديكن التزام أم لا، لفعل هذا (وسنرفض أن تقمن به)، أو سواء أكانت هذه المهمة يمكن أن تُنجز حتى من منطلق الالتزام، فهذا دافع غير مناسب.

من منطلق الالتزام، ينبغي أن تبقَين خارج طريقنا، وأن تحترمننا وتحترمن مسافتنا، وأن تمتنعن عن استخدام أية سلطة تمتلكنها علينا - على سبيل المثال، سلطة استخدام لغتكن في اللقاءات، وسلطة إغراقنا بتعليمكن، وسلطة تدخلكن في مجتمعاتنا من أجل إجراء أبحاث عنا وتسجيل ما يُفترَض أنه يحتضر من ثقافاتنا، وسلطة غرس إحساس فينا بأننا أعضاء من ثقافات محتضرة، ومآلنا إلى التشبّه بكن، وسلطة إبقاءنا في موقف دفاعي فيما يتعلق بثقافاتنا.

إذن، يبقى دافع الصداقة بوصفه الدافع الوحيد المناسب والذي يمكن فهمه بالنسبة للنسويات من البيض/أنجلو المشاركات في المهمة كما تم وصفه آنفاً. إذا دخلتن في المهمة بسبب الصداقة معنا، عندئذ ستنتقلن لتحقيق التبادل المناسب من الاهتمام لخيركن وخيرنا كمخلوقات كاملة، وستكنّ معنيات فينا وفي عالمنا، وستنتقلن لتلبية الحاجة لتبادل

التفاهم الذي سيمكنكن من مراقبتنا على نحو موصول في تجاربنا، كما سنكون قادرات على مراقبتكن على نحو موصول في تجاربكن.

إننا لا نلمح إلى أنه إذا كان تعليم النص ينبغي أن يتم بسبب الصداقة، فإن يتوجب عليكن الدخول في صداقة مع مجتمع برمته، ولهدف صنع نظرية. من أجل فهم ما هو الذي نعرضه، من المهم أن تتذكر أنه خلال وصف تجربتها عن الاستبعاد، قال صوت الهيسبانية بأن الهيسبانية تختبر حميمية الصداقة مع صديقات من النساء البيض/أنجلو بطريقة ناقصة تماماً. ولن تتمكن النساء البيض/أنجلو من البدء برؤيتنا قبل أن يتم الاعتراف بهذه الحقيقة من قبا صديقاتنا من النساء البيض/أنجلو، والإحساس بها على أنها نقص شديد في اختبارنا لبعضنا البعض. إن رؤيتنا في مجتمعاتنا ستجعل من الواضح والملموس لكنّ كم نحن غير مكتملات حقاً في صداقاتنا معكن. إنها هذه البداية التي تشكّل الخلفية الملائمة للرغبة في فهم نص ثقافاتنا الذي يمكن أن يؤدي إلى صنع مشترك لنظرية.

لذا، فإن الاقتراح الذي طُرح هنا هو أنه إذا كان لا بد أن تفهم النساء البيض/أنجلو آراءنا، فإنه يتوجب عليهن أن يفهمن مجتمعاتنا ويفهمننا داخلها. مرة ثانية، هذا ليس لاقتراح أن تشرعن بتكوين صداقة مع مجتمعاتنا، على الرغم من أنكن يمكن أن تصبحن صديقات مع بعض الأعضاء، وليس لاقتراح أنه يتوجب عليكن أن تحاولن مصادقتنا بهدف صنع نظرية معنا. الأخيرة ستكون إساءة استخدام للصداقة. وبدلاً من ذلك، من داخل الصداقة قد تتأثرن بالصداقة لتعانين من المهمة الصعبة جداً لفهم نص ثقافتنا عن طريق فهم حياتنا في مجتمعاتنا. هذه المعرفة تتطلب حيطة، للاستفهام عن أنفسكن وأدواركن في ثقافتكن. ويستلزم الأمر بذل جهد للفهم عندما تكنَّ في الوضع المريح لعدم امتلاككن لبطاقات زيارة رسمية (كما يمتلك المراقبون "العلميون" لمجتمعاتنا)؛ ويتطلب الأمر اعترافاً بأنكن لا تمتلكن سلطة المعرفة؛ ويتطلب استعادة المهمة بدون نظريات جاهزة لتؤطر حياتنا. وتكون هذه المعرفة عندئذ صعبة جداً لأنها تتطلب انفتاحاً (بما في ذلك انفتاحاً على نقد لاذع لعالم البيض/أنجلو)، وحساسية، وتركيز، ومساءلة ذاتية، وحيطة. وينبغي أن يكون من الواضح أنها لا تتكون في انغماس سلبي في ثقافاتنا، ولكن في الاجتهاد لفهم ماذا يعني ذلك الذي تقوله آراءنا. عندئذ فقط يمكننا الإنخراط في خطاب مشترك لا يختزل كل واحدة منا إلى حالة من التجريدية تُدعى "امرأة."

[1983]

ملاحظات

1. لمثال حديث، انظر MacKinnon, Catharine, 1982. Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory. *Signs 7* (3): 515-544.

2. ينبغي أن ألاحظ عندما أفكر هذه الـ "نحن،" أفكر بها بالإسبانية ـ وبالإسبانية هذه الـ"نحن" تؤنث وتذكر، "nosotras" . وأستخدم "nosotras" بشغف وبسهولة، وأشمل فيها جميع "La raza cosmica" (شعوب الأمريكيتين الناطقين بالإسبانية، la gente de colores؛ شعوب من عدة ألوان). في الولايات المتحدة، أستخدم "نحن" حسب السياق، مع درجات متنوعة من الانزعاج؛ "نحن" في المنزل، "نحن" في القسم، "نحن" في غرفة الصف، "نحن" في الاجتماع. وينشأ الإنزعاج من الحس بالمجتمع في "نحن" والدرجات المتنوعة من نقص المشاركة في السياق الذي تُستخدَم فيه "نحن."

3. انظر Bernstein, Basil. 1972. Social Class, Language, and Socialization. In Giglioli, Pier Paolo, ed., Language and Social Context, pp. 157—178.Penguin, armondsworth, Middlesex. ومن المحتمل أن تصرّ بيرنشتاين، ونحن نعتقد خطأ، بأن للشروط وللصيغ النظرية معانٍ *ليست* "مرتبطة بعلاقة محلية وببنية اجتماعية محلية،" على خلاف مفردة أطفال الطبقة العاملة، مثلاً.

 6

ما هي الحركة النسوية؟

روزاليند ديلمار

روزاليند ديلمار إنجلترا. بلا تاريخ. مؤرخة. مترجمة. "Looking Again at Engels' *Origins*" (1979), *A Woman (Una Donna)* by Sibilla Aleramo [translator] (1980).

هناك الكثيرات، نسويات وغير نسويات على حد سواء، ممن لا يعني لهن السؤال 'ما هي الحركة النسوية؟' إلا القليل. إن محتوى مصطلحات مثل 'حركة نسوية' و'نسوية' يبدو بديهي، شيء ما يؤخذ كأمر مسلم به. والآن، يبدو لي، أن فرضية أن معنى الحركة النسوية 'واضح' يحتاج أن يوضع على المحك. لقد أصبح فهم الحركة النسوية عقبة، في تنوعها، وفي اختلافاتها، وفي تفردها كذلك.[1]

من المؤكد أنه من الممكن أن تنشئ تعريف خط قاعدة للحركة النسائية وللنسوية الذي يمكن التشارك به من قِبل النسويات وغير النسويات. الكثيرات يمكن أن يوافقن أن النسوية، على أقل تقدير، هي إنسانة تؤمن بأن النساء يعانين من التمييز بسبب جنسهن، وأن لهن حاجات خاصة تبقى منكرة وغير مُلباة، وأن تلبية هذه الحاجات قد تتطلب تغييراً جذرياً (وقد يقول البعض ثورة حتى) في النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. ولكن وراء ذلك، تصبح الأمور معقدة فوراً.

على سبيل المثال، المقاربات الشائعة إلى الحركة النسوية تحتوي غالباً إشارات إلى تصميم ثوب، أو إلى مظهر هيئات، أو إلى طرق سلوك تجاه رجال ونساء، أو إلى ما كان من المعتاد تسميته 'سلوكيات'. عملياً، من المستحيل مناقشة الحركة النسوية بدون مناقشة الانطباعة الذهنية عن الحركة النسوية والنسويات. تلعب النسويات، ولعبن، بنطاق واسع من الخيارات في عملية تقديم الذات، وتوثيق علاقة لكل من الجسد وللمعنى الاجتماعي للأنوثة. لذا، فقد تم إنتاج مجموعة متنوعة، وأحياناً منافسة، من صور النسوية، وهذه تكتسب معانيها الاجتماعية الخاصة. هذا مهم أن يشدد عليه الآن، لأنه في الحركة النسوية المعاصرة يكون إنشاء صوراً جديدة عملية واعية. هناك اتجاه اهتمامه الرئيس هو

البحث في الثقافة (بمعناها الواسع) والقيام بتجارب بواسطة التمثيل. ولكن أمنية الحركة النسوية بأن تتصرف النساء بشكل مختلف، هي كذلك عنصر تاريخي: دعت ماري وولستونكرافت في نهاية القرن الثامن عشر إلى 'ثورة في السلوك الأنثوي'.

إن تنوع التمثيلات للنسوية قد نمت بدون ريب منذ ذلك الحين. وكم سيكون من الصعب الاختيار بينها، لإيجاد صورة النسوية 'الحقيقية'، 'الطريقة الملائمة' لتكوني نسوية. ومع ذلك تم تأليف الكثير من الكتب عن الحركة النسوية، ويُتحدَّث في كثير من الأحيان عن الحركة النسوية، وكأنه يوجد حركة نسوية 'حقيقية' وموثوقة، متحدة وراسخة على مر الزمن وفي أي مكان منفرد، وحتى لو كانت مجزأة في أصولها، وفي لحظات تاريخية معينة.

معظم الناس سمعوا جملة تبدأ بما يلي: كنسوية أعتقد . . .' إنها جملة تتحدث عن أمنية بأنه ينبغي أن توجد طريقة متفق عليها لكوني نسوية، ولكنها ليست نتاج أية اتفاقية بين النسويات بشأن ما يفكرن به أو كيف ينبغي أن يعيشن حياتهن. في الحركة النسوية، يوجد رغبة شديدة لإقرار الحركة النسوية (سواء كدعم لسلسلة من المطالب الموافق عليها، أو كانهماك في اهتمامات رئيسة مثل الفصل الجنسي أو الهيمنة الذكورية)، ولكن هذا الدافع كان يواجه عوائقاً باستمرار. إن الاتفاق العام بشأن الوضع الذي تجد النساء فيه أنفسهن لم يواكبه أي تفاهم مشترك عن لماذا ينبغي أن يوجد هذا الوضع من المسائل، أو ماذا ينبغي أن نفعل بشأنه. في الواقع أن تاريخ الحركة النسوية في سبعينيات القرن العشرين، زمن وحدة واضحة، تميّز بنزاعات مؤلمة، وأحياناً خبيثة، على ماذا كان ممكناً ومسموحاً به لنسوية أن تفعله، أو تقله، أو تفكر أو تشعر به.

إن انقسام الحركة النسوية المعاصرة تحمل شاهداً رحباً لاستحالة بناء حركة نسوية معاصرة كوحدة بسيطة في الوقت الحاضر، أو للوصول إلى تعريف نسوي مشترك للحركة النسائية. وقد ظهرت هذه التوضيحات المختلفة، وهذه التأكيدات المتنوعة في الحملات العملية، وهذه التفسيرات ذات التنوع الواسع في نتائجها، حيث أصبح من المنطقي الآن التحدُّث عن تعددية للحركات النسائية أكثر من التحدُّث عن حركة واحدة.

قامت المعاني المختلفة للحركة النسائية، بالنسبة لنسويات مختلفات، بإظهار نفسها مؤخراً على أنها نوع من التصلُّب للحركة، وقد أصبحت أجزاء منها منفصلة عن بعضها

البعض، ومتصلّبة ضد بعضها البعض. وبدلاً من حوار داخلي، يوجد تسمية للأجزاء: هناك نسويات متطرفات، ونسويات اشتراكيات، ونسويات ماركسيات، ومثليات انفصاليات، ونساء ملونات، وهكذا، بحيث أن كل مجموعة تحتفظ بعناية بإحساسها الخاص بالهوية. كل منها بالنسبة لنفسها هي الحركة النسوية الوحيدة ذات الشأن؛ والبقية يتم تجاهلها إلا لتُنتَقد.

إلى أي مدى يهم ذلك؟ أليست القضية هي أنه حتى الاختلافات القصوى في السياسة يمكن غالباً أن تخفي اتفاقاً ضمنياً؟ أليس من الممكن أنه لا يزال ما يوحّد النسويات أعظم مما يفرقهن؟ ألا يمكن أن يكون الانقسام الحالي هو مجرد حادثة في تاريخ مهيمن من الوحدة؟

في بعض الأحيان يكون الأمر جذاباً إلى حد ما للتفكير هكذا، ولترك الأمر يستقر على ذلك. جميع القطط تبدو رمادية في الظلام، واقتصارية مجموعات النسوية يمكن أن تكون مذكّراً لما اسماه فرويد 'نرجيسية الاختلافات الثانوية'.[2] ومع ذلك، على المستوى النظري، يتم كشف الاتفاقات فقط بواسطة استكشاف الاختلافات ـ ولا يمكن أن تُفترَض. ولا يوجد سبب ساحق لافتراض وحدة نسوية ضمنية. وفي الواقع أن هناك تأثير لم يؤخذ في الحسبان لتماسك الحركة النسوية المُفترضة يمكن أن يكون تهميشها كخطاب أو كممارسة.[3] في كثير من الحالات يكون منطقياً أكثر عكس السؤال 'لماذا يوجد الكثير من الانقسام بين النسويات؟' والسؤال بدلاً من ذلك 'هل لوحدة الحركة النسوية، سياسياً أو اجتماعياً أو ثقافياً، أية ضرورة؟'

ما هي خلفية الانقسام الحالي؟ في بداية الحركة النسوية المعاصرة في بريطانيا، كان يُفترَض غالباً وجود وجهة نظر موحّدة كامنة بشأن قضايا النساء التي من شأنها أن تكون قادرة على استيعاب التشعبات، وأن لا تكون غارقة فيها. ومنذ البداية طرحت الحركة النسوية المعاصرة مناشدتها على مستوى عالٍ جداً من العمومية، لجميع النساء، وفكّرت بأغراضها وأهدافها بعبارات عامة جداً.

كان يُفترض أن تنشأ وحدة الحركة النسوية من هوية كامنة بين النساء. هذا المفهوم للهوية استند على فكرة أن النساء يتشاركن بالتجارب ذاتها: وضعاً خارجياً يجدن أنفسهن فيه ـ الاضطهاد الاقتصادي، والاستغلال التجاري الإعلاني (Commercial

(exploitation، وتمييز القانون هي أمثلة؛ ورد فعل داخلي ـ ومشاعر العجز، وإحساس بضيق الأفق. وقد تم تقديم استجابة مشتركة لتجربة مشتركة على أنه أساس لمجموعة مشاعر تضامن بين النساء، وحتى علم نفس مشترك. وقد كانت ميول النساء السياسية وتنظيم النساء تُفهَم حينئذ على أنها تعبير لهذه المشاطرة في المشاعر والتجارب.[4]

لقد تم التسليم بوجود هوية كامنة بين النساء بثقة كبيرة إلى درجة أن صيغة الجمع 'نحن' تم اعتمادها، وهي لا تزال مُستخدَمة كثيراً: 'نحن' النساء، يمكن أن تتحدث بالنيابة عنّا جميعاً 'النساء'.[5] (في بعض الجماعات النسائية الأولى في أواخر ستينيات وأوائل سبعينيات القرن العشرين، تم بذل كل جهد لتشجيع النساء على استخدام هذه الصيغة والتحدث بلغة 'نحن' بدلاً مما كان مسموعاً بوصفه قواعد اللغة التقسيمية (المثيرة للخلاف) لـ 'أنت' و'أنا'. ومع ذلك، ينبغي ملاحظة أن صيغة الجمع هذه تكون ملائمة لقواعد لغة تقسيمية بشكل مختلف، تلك الخاصة بـ"نا" و"هن.")

في الواقع، الأرض المشتركة ضمن السياسة الخاصة بالنساء، كانت تعتمد على أساس وصف متفق عليه بدلاً من تحليل، وربما مكّن غياب التحليل تأكيداً كهذا لينكب على ما يمكن أن تتشارك به النساء عادة. لم يتوقع أحد (أو كان من الممكن أن يتوقع) أن تلك التقسيمات الضيقة كانت ستنشأ بين وداخل الجماعات النسائية.[6] وقد رافق التفاؤل المبكر جهداً ضخماً لخلق تضامن بين النساء (أحد معاني 'الأختية') التي كان يُعتقَد أنها كانت ستنشأ من إدراك مشترك. ولكن بالرغم من نجاح تحرير النساء في إبراز وتعزيز مشاعر التعاطف والهوية بين النساء، فلا يمكن أن يقال بأن الوحدة السياسية (معنى آخر من معاني 'الأختية') قد تم تحقيقها. وقد كانت الاختلافات التحليلية والاختلافات السياسية التي انبثقت عنها، بشكل منتظم، أسباباً للإنقسام في الحركة النسوية.[7] وقد اتضح أن الوحدة القائمة على أساس الهوية هي شيء هش جداً. وأصعب ما كان بالنسبة للحركة النسائية مواكبته هو تراكم الاختلافات بين النساء، والتي نشأت في سياق الحركة النسوية.

على مدى العشرين سنة الماضية، تطورت مفارقة في صميم الحركة النسوية المعاصرة: من ناحية، توجد العمومية في مناشدتها الصريحة لجميع النساء، كمشاركات محتملات في الحركة؛ ومن ناحية أخرى، توجد اقتصارية لممارستها الداخلية الحالية، مع تأكيدها على الاختلاف والانقسام. يبدو أن الاعتراف بالفرق والالتزام به قد فُقِدا، وفُقِد

معهما مصدر توتر مثمر. وهناك مظهر آخر للمفارقة هو أن الأشكال المختلفة للسياسات الخاصة بالنساء، المنقسمة كما هي عليه، كانت تدعى بشكل متزايد بالاسم ذاته: *الحركة النسوية*. وحتى المُصطلح الذي يفيد برفضها ـ 'ما بعد الحركة النسوية' ـ يدمجها.

لم يكن تنظيم النساء، بشكل عام، في أواخر ستينيات وأوائل سبعينيات القرن العشرين، يسمى الحركة النسوية. كان النسائية موقف تتبناه جماعات معينة، أو تنتسب إليه. كانت تلك هي المجموعات التي أطلقت على نفسها 'نسويات متطرفات/راديكاليات'، وتلك الجماعات والأفراد الذين مثلوا الكفاح التحرري. وتعرَّض كلاهما لهجوم عنيف. وتم اعتماد التوازن بين تنظيم النساء والحركة النسوية بشكل ضمني منذ ذلك الحين، واستخدامه كمصطلح شامل لتغطية جميع نشاطات النساء بحاجة ملحة لأن يكون موضع تساؤل.

هل جميع الفعاليات والحملات التي تحث عليها النساء أو تقودها هي نسوية؟ إن المعسكر في غرينهام كومون هو مثال قوي على مجتمع نساء في جماعاته النواة والداعمة، وطابع مظاهراته. إن الرمزية المُستخدَمة في غرينهام تعيد إلى الذاكرة صوراً للأنثى وللنسوية: شبكة العنكبوت لشبكة دعم، وأمومة التنشئة التي تترك علاماتها لصور عائلية وجوارب منسوجة على السياج الحدودي في معركة من أجل مدى برموز الدفاع والهجوم الذكوري: أسلاك شائكة، والصواريخ النووية. إنه إبرازه لنساء كتلك اللواتي يقمن بالرعاية هو الذي يسمح بتقديم معسكر غرينهام على إن مفيد ليس فقط للنساء، ومن خلالهم إلى الجنس البشري، ولكن إلى الجنس البشري أولاً وقبل كل شيء. ومع ذلك، هل هذا نسوي تماماً؟ إن الدعم لغرينهام لا يعتمد بشكل أساسي على جماعات نسوية (بالرغم من أنه يعتمد على النساء). وكانت فعاليات غرينهام متعددة التكافؤ، وقادرة على جذب معانٍ متعددة، وحشد مختلف المواقف الأيديولوجية في دعمها: هذا جزء من قوته. وبدون حركة نسوية ربما لم يكن لمعسكر النساء للسلام ذلك القدر الكبير من الصدى؛ هذا جزء من نجاح الحركة النسوية، ولكنه لا يجعل غرينهام نسوياً.

إن أساليب غرينهام السياسية كانت تُناقش بحماس بين النسويات. بالنسبة للبعض، فإن حشد الأنوثة والتنشئة يعبر عن الحركة النسوية، وبالنسبة لأخريات، فهو يمثل إذعان لتلك البنية الاجتماعية للمرأة كمبدأ أمومة يحاولن من خلال حركتهن النسائية أن يعترضن عليه.[8] ولا يمثل غرينهام فقط أشياء مختلفة بالنسبة لنسويات مختلفات،

مستدعياً معانٍ مختلفة للنسوية، بل إنه من غير المؤكد بأي حال من الأحوال أن أولئك اللواتي يشاركن في الأساليب السياسية لغرينهام، أو يدعمن المعسكر، سيصفن أنفسهن بأنهن نسويات.

هل يمكن أن تكون فعالية ما 'نسوية' بالرغم من أن أولئك اللواتي يؤدينها لسن نسويات؟ ضمن الحركة النسوية المعاصرة تم وضع كثير من التأكيد على الحركة النسوية بوصفها وعي. كانت إحدى أميز ممارسات الحركة النسوية المعاصرة هي 'مجموعة زيادة الوعي'. إذا كانت الحركة النسوية ناتجة عن تفكير واختيار واعٍ، فكيف يضع المرء هؤلاء الأفراد والجماعات النسائية التي يمكن، لمجموعة متنوعة من الأسباب، أن ترفض الوصف 'نسوية' إذا تم اطلاقه عليهن؟ هل من المنطق أن يُنسَب لهن حركة نسوية هن 'لسن مدركات' لها؟ إذن، ما هو وضع "وعي الحركة النسوية" في الإطار الذي يوفره "وعي النسويات"؟

إن الطرق المختلفة التي يمكن بها الإجابة عن هذه الأسئلة تعود بنا إلى الوراء نحو السؤال المحوري 'ما هي النسوية؟' إذا كانت الحركة النسوية هي اهتمام بقضايا تؤثر على النساء، واهتمام لدفع مصالح النساء، بحيث أنه، بناء على ذلك، يكون أي شخص يشارك بهذا الاهتمام هو نسوي، سواء أكانوا يعترفون بها أم لا، عندئذ يكون مدى الحركة النسوية عام، ومعناها منتشر على حد سواء. وتصبح الحركة النسوية معرَّفة بموضوع اهتمامها ــ النساء ــ بالطريقة ذاتها التي تم فيها تعريف الاشتراكية أحياناً بموضوع ما ــ الفقراء أو الطبقة العاملة. يمكن عندئذ تصنيف المصلحين الاجتماعيين كنسويين بسبب نشاطاتهم، وليس لأنهم يشتركون بأي تحليل اجتماعي معين أو روح انتقادية. وبهذه الطريقة في النظر إلى الحركة النسوية، كنشاط منتشر، يكون من الصعب، بشكل مفهوم، تثبيت الحركة النسوية. وقد تجد النسويات، كونهن منخرطات في كثير من النشاطات، من عدة منظورات مختلفة، تقريباً بشكل حتمي، أنه من الصعب الاتحاد إلا في حملات معينة.

من ناحية أخرى، هناك أولئك اللواتي يزعمن أن الحركة النسوية لها مجموعة من الأفكار عن النساء، خاصة بالنسويات، أو منبثقة عنهن. هذا يعني أنه ينبغي أن يكون من الممكن فصل الحركة النسوية والنسويات عن تعددية أولئك المهتمات بقضايا المرأة. وبالتأكيد لا يعتبر منافٍ للعقل الاعتقاد أنه ليس بالضرورة أن تكوني نسوية لتدعمي حقوق المرأة في الحصول على معاملة متساوية، وأنه ليس جميع أولئك الداعمات لمطالب

المرأة هن من النسويات. في هذا الضوء، فإن الحركة النسوية يمكن أن تطالب بتاريخها الخاص، وممارساتها الخاصة، وأفكارها الخاصة، ولكن النسويات لا يمكنهن المطالبة باهتمام حصري بمشاكل تؤثر على المرأة أو بحقوق ملكية لتلك المشاكل. لذا، يمكن إنشاء الحركة النسوية كحقل معرفة (وهذا حتى إذا كان التشكك لا يزال في مواجهة الادعاءات أو المطالب من أجل حركة نسوية موحَّدة)، ولكن لا يمكن ادعاء أن النساء هن مجالها.

لهذه الاعتبارات أبعاد سياسية في الحاضر، وكذلك تشكّل أساس الطريقة التي يُفهم بها ماضي الحركة النسوية. إذا كان ينبغي تفسير تاريخ الحركة النسوية، بشكل منفصل عن تاريخ التغييرات في وضع المرأة، بالرغم من ارتباطه به، فإن شرطاً مُسبقاً لتاريخ كهذا هو أن الحركة النسوية يجب أن تكون قادرة على أن تُحدَّد.

عند كتابة تاريخ النسوية، فإن النظرة الشاملة السائدة: تُعرَّف الحركة النسوية عادة بأنها رغبة عملية لتغيير وضع النساء في المجتمع.[9] بالارتباط مع هذا، هناك الرأي القائل بأن الحركة النسوية هي أفضل حركة اجتماعية بلا منازع للتغيير في وضع النساء. ويُعتبَر شكلها المميز على أنه الحركة السياسية، والتنظيم الذاتي لميول المرأة السياسية. لذا، فلا ريب أن الحركة النسوية وحركة المرأة افترضتا أنهما هدف مشترك تُكتب عنه تواريخ الحركة النسوية غالباً كتواريخ لحركة المرأة، وتُعتبَر أوقات السكون الظاهر للحركة على أنها عرَض من أعراض سكون الحركة النسوية. فضلاً عن ذلك، فإن هذا التماثل بين الحركة النسوية وحركة المرأة هو جزء من الصورة الذاتية للحركة النسائية المعاصرة. إن الفكرة بأن الحركة الجديدة لستينيات القرن العشرين كانت 'موجة ثانية'، واستمرارية لنضال بدأ قبل ما يزيد عن قرن فقط، وانقطع لمدة أربعين عاماً (بعد فجوة التصويت) وساد السنوات المبكرة من حركة المرأة المعاصرة ولا يزال يشكّل كثيراً من مناقشاتها.[10] لذا، فإن الطريقة التي يُفهَم ويُفسَّر بها ماضي الحركة النسوية تُخبر وتبلِّغ بطرق تُفهَم وتُفسَّر بها الحركة النسوية في الوقت الحاضر.

إن المشاكل المتضمَّنة في كتابة تاريخ النسوية تبعث بعض الارتياح بشأن بعض المشاكل المتضمَّنة في تحديد الحركة النسوية بشكل أوثق في الوقت الحاضر. إن كتابة تاريخ النسوية يلقي الضوء على ترجمات مختلفة للحركة النسائية، نظراً لأن لها دوافع سياسية علنية تُنتج بعدئذ ترجمات مختلفة للتاريخ ذاته. ويمكن لنُهج حالية للنظرية النسوية أن تؤرخ بحد ذاتها بالمقارنة مع الطرق التي قرأت بها النسويات السابقات

تاريخهن الخاص. وحتى الفرضية المحبطة للتماثل بين الحركة النسوية وحركة المرأة لها ميزاتها؛ إنها تركز على المجال الذي تكون فيه الحركة النسوية متضافرة أكثر ما يمكن بحميمية مع عمومية الاهتمام بقضايا المرأة: أساليب النساء السياسية. فمشاكل الفصل تطرح نفسها هنا بحدّة، وهذا يجعلها مدخل جيد.

يمكن إيجاد بعض التقاليد الرئيسة لكتابة تاريخ النسوية، التي كانت موضع تساؤل، وانقلبت في السنوات الأخيرة فقط، في التاريخ الكلاسيكي لحركة القرن التاسع عشر: كتاب *القضية The Cause* لـ ريه ستراكي.[11] إنه كتاب هام بعدة طرق. وهو ليس فقط المقدمة الأفضل للموضوع، ولكنه نتاج الحركة النسوية السائدة في مطلع القرن. كانت مؤلفته النسوية ناشطة، وسكرتيرة للسيدة فاوسيت، وشاركت في اتحاد جمعيات حق التصويت للمرأة (NUWSS). وكان اهتمامها الرئيس رسم خريطة للفترة ما بين 1860 و1920، والتي اتخذ فيها مصطلح الحركة النسوية تعريفها في القاموس، 'الدفاع عن مطالب المرأة'.[12] وهو كذلك نتاج حركة نسوية (على خلاف كثير من الحركات النسائية المعاصرة) لم تعرّف نفسها على أنها من 'صنع المرأة' (وقد يكون من الصعب كتابة تاريخ حركة نسوية للقرن التاسع عشر لا يتضمن على الأقل جيه.إس. ميل وريتشارد بانكهيرست).

• • •

إن تحليلاً للنقلات والتغييرات التي حدثت في المعنى والمحتوى 'للمرأوية' (Womanhood) بالنسبة للنسويات هو أمر جوهري لأية دراسة للحركة النسائية بوصفها مجموعة معينة من الأفكار أو الممارسة. وكذلك دراسة أشكال متمازجة من الحركة النسوية هو أمر هام، وهنا يمكن أن تكون شروط التحليل الاجتماعي العام حاسمة. ولكن عموماً الأمر الأوثق صلة بالموضوع هو سؤال أي مفهوم للمرأة يجري تداوله، أو، في الواقع، بقدر ما هي الحركة النسوية المعاصرة معنية، ما إذا كان مفهوماً للمرأة يجري استخدامه بأي حال من الأحوال.

لم يكن لدى جميع النسويات دائماً المفهوم ذاته للمرأة، لا في وقت محدد ولا على مر الزمن، ويمكن إبراز تلك اللحظات التي حدثت فيها التغييرات على التفكير في النساء والمهيمَن عليه من قِبل النسوية. وتناولها مجتمعة مع تقدير دخول مختلف التحالفات

النسويات، فإن مفهوم المرأة يمكن أن يغدو وسيلة يمكن من خلالها تقدير التأثير الذي كان لدى النسويات على المستوى السياسي والاجتماعي والثقافي الأعم. ولكن هذه الأمور يمكن أن تحدث فقط إذا تم تحويل الانتباه من استمرارية الحركة النسوية إلى الانقطاعات في الخطاب والممارسة النسويين.

أحد الجوانب المثيرة في تاريخ القرن التاسع عشر للحركة بالنسبة النسويات، هو أنه يوفر اطمئناناً معيناً في مثال نساء يعملن معاً في طريق متحد. ومن الممكن كذلك قولبة مادتها في رواية مُرضية. في *القضية The Cause*، القصة هي واحدة من المحاولات والتغييرات غير المتوقعة، ولكنها نجاح في نهاية المطاف. بعد خمسين سنة، أدى تطور حركة جديدة إلى التساؤل عن شروط هذا 'النجاح' وتم تعديل القصة بحيث أنها تنتهي الآن غالباً إما بخاتمة محبطة وهزيمة، أو بإنشاء الحركة الجديدة لدفع النضال أكثر. ولكن يتم الحفاظ على البنية الأساسية للرواية.

كل من هذه البنية والأهداف العاطفية لكتابة تاريخ النسوية يتعلقان بأدائها السياسي. ويمكنهما، مجتمعان، أن يعطيا لكتابة التاريخ النسوي نكهة تطورية وتقدمية. ويُعالج الحاضر بوصفه ذروة الماضي، و'متقدِّم' نسبياً بالمقارنة مع ذلك الماضي. وتُعتبَر سمات الحركة المعاصرة (مثل الالتزام بالحكم الذاتي والإنفصالية، أو مهما يكن) أنها معرِّفة للحركة النسائية، ويُبحَث عنها في التجارب السابقة. وتكون الفواصل والطرق المسدودة عرضة للتجاهل. لذا، فإن الماضي يُستخدَم لتوثيق الحاضر عندما لا يكون هناك ضمان بأن الحركات النسائية الماضية لديها أي شيء مشترك مع الحركة النسوية المعاصرة أكثر من اسم؛ وتحتاج الروابط بينهما لأن تُنشَئ، ولا يمكن افتراضها من البداية.

في رأيي هذه المشاكل ناشئة من ربط مبالغ فيه للحركة النسائية مع حركة المرأة، ومن تماثل تاريخ الحركة النسوية مع تاريخ إنجاز أهداف تلك الحركة. إن هذا التماثل يعتمد على تعريف للحركة النسائية بوصفها *نشاط*، أكان منتشراً أو موجهاً نحو هدف معين. وبوصفها وجهة نظر، فإنها تولِّد مزيداً من المشاكل، أيضاً.

إن التركيز على الحركة النسوية بوصفها نشاطاً، وحملات حول القضايا، يميل إلى التقليل من أهمية طبيعة النقاش العام بشأن النساء، والمدى الذي تنخرط فيه النسويات في وضع شروطها. وعلى سبيل المثال، يتم رفع المطالبات غالباً بشأن 'صمت' النساء أو

الاستبعاد من الخطاب العام في القرن التاسع عشر. من الصعب إيجاد كثير من الأدلة لدعم هذا الأمر في مجلات تلك الفترة.[13] وتُعتبَر لغة الاستبعاد المنمقة على أنها وصف واقعي. وبالرغم من أنه كان يوجد قدر جيد من التفكير والكتابة في الأساليب السياسية للحركة النسائية في القرن التاسع عشر، إلا أنه قلما كان في الطليعة. وقد أُعطيَت مكانة مرموقة لمسرحيات الحركة النسوية.

ويوجد أحياناً شيء ما مشكوك فيه نوعاً ما في هذا التأكيد على اعتبار الحركة النسوية كنشاط، وكمكان لتلك الروح الخاصة التي تسيِّر حملات التوعية. وفي كتاب *The Tamarisk Tree*، تعيد دورا رسل إلى الذاكرة أنه بعد مؤتمر حزب العمال في 1926، والذي أحرزت فيه مجموعتها إقراراً لحملتهن لتنظيم النسل، أرسلت إتش. جي. ويلز إليها بطاقة بريدية، ورد في جزء منها 'بيرتي تفكر، وأنا أكتب، ولكنك تفعلين'.[14] وهو إطراء في ظاهر الأمر. ولكن هل هو كذلك؟ ألا تُجمِل موقفاً معيناً فيما يتعلق بآراء المرأة السياسية، بالنسبة للحركة النسائية، ولتاريخها، وللنساء بشكل عام؟ الرجال يفكرون ويكتبون، والنساء تفعل ذلك؛ الرجال فكروا وكتبوا، والنساء فعلن ذلك (كان عنوان الرواية الأشهر عن المرأة الجديدة المثل النسوية في نهاية القرن التاسع عشر [*The Woman Who Did* (New Woman)]. الرجال يفكرون ملياً، والنساء يقمن بعمل. ولكن أثناء قيامهن بعمل، ما هي الأفكار التي كانت النساء النسويات تستلهمن منها، وتستخدمنها، وتحولنها وتبتكرنها؟ تتم إعاقة الإجابات على هذه الأسئلة غالباً بتقديم الحركة النسوية كعرض مسرحي.

الحاضر والماضي

بدلاً من كونه تاريخاً تقدمياً وتراكمياً للحركة النسائية، فهو دراسة تاريخية ضرورية لديناميات الثبات والتغيير داخل الحركة النسوية. وجنباً إلى جنب مع هذه الروايات التي تؤكد على نجاح أو فشل حملات معينة، فإن بعض التقييم لإرث الفكر والممارسة النسويين هو أمر مطلوب. هذا الإرث ليس ببساطة جزء من الماضي، بل يعيش في الحاضر، كجزء من شروط وجود حركة نسوية معاصرة، وكجزء من تلك الحركة النسوية بحد ذاتها.

عندما ظهرت حركة تحرر المرأة إلى الوجود في أواخر ستينيات القرن العشرين، فقد نشأت في نظام اجتماعي متسم في ذلك الحين باستيعاب لحركات نسائية أخرى. وكانت

الحركة النسوية قد أصبحت جزءاً من البنية السياسية والاجتماعية. ولم تكن موجودة كقوة مهيمنة؛ ومع ذلك، كانت النسويات ممثلات لمجموعة ثانوية.[15] ولكن منطق الحركة النسوية السائدة ـ بأنه كان يمكن أن يكون هناك سياسة موجهة نحو النساء ـ تم استيعابه، حتى لو لم تتصرف النساء بشكل طبيعي كجمهور انتخابي سياسي موحَّد، وحتى إذا أصبحت 'الآراء السياسية للمرأة'، بحلول ستينيات القرن العشرين، نمطية.

لقد أصبح من المقبول، قبل نشوء حركة تحرر المرأة، التفكير بالنساء كمجموعة اجتماعية منفصلة باحتياجات ومصالح خاصة بهن، حتى لو كانت هذه الطريقة بالتفكير متقلبة وليست دائماً واضحة. هذا لا يعني أن النسويات هن فقط اللواتي عاملن 'المرأة' على أنها فئة موحَّدة، أو أن أية إنسانة تفعل هذا هي نسوية. ولا يعني قول أن جميع النسويات تتشاركن، أو تَشاركن، بالمفهوم ذاته للمرأوية (Womanhood). وبالرغم من أن حركة حق التصويت أحدثت تحولاً سياسياً بعيداً عن اعتبارات حصرية للمرأة كجنس للتأكيد على النساء بوصفهن مجموعة اجتماعية، تبنت حركة ما بعد حق التصويت (بعد كثير من الصراع) مفهوماً للمرأة مبنياً على أساس احتياجات الإنجاب والقيمة الاجتماعية للأمومة.[16]

كما انبثقت ذات أنثوية مستقلة، امرأة تتحدث بحكم حقها الشخصي، وبصوتها الشخصي. لقد كان جزءاً من مشروع الحركة النسوية، عموماً، محاولة تحويل المرأة من هدف للمعرفة إلى موضوع قادر على الاستئثار بالمعرفة لإحداث ممر من حالة التبعية إلى حجب التبعية.[17] لقد تحقق هذ المشروع إلى حد كبير داخل الحركة النسوية في الفترة من ستينيات القرن التاسع عشر وحتى ثلاثينيات القرن العشرين، وإن يكن ذلك بشكل أدبي.[18]

وتشكلت جماعات تحرر المرأة داخل سياق اشتمل عندئذ على برنامج للتحرر القانوني والسياسي للمرأة ـ العمل غير المُكتمل لعام 1928 ـ وجماعات ضغط وأشخاص من جماعات الضغط يعملون لأجله.[19] هذا التزامن لما يمكن أن يُسمى حركة نسوية 'قديمة' و'جديدة'، ولعل أحد الأسباب بشأن لماذا كان للتعريفات الواسعة والفضفاضة للحركة النسائية هذه الجاذبية، ولماذا يمكن أن يتم التشارك بهذه التعريفات الواسعة من قِبل النسويات وغير النسويات. إن محتوى المصطلح لم يتم تحديده من قِبل حركة تحرر المرأة. فقد كان المحتوى الموجود سابقاً جزءاً من الثقافة، وكان لا يمكن أن يُناقَش أو يكون غير مرغوب فيه.

الحركة النسوية الحديثة هي مزيج. فالحدود بين مكوناتها، وبين 'ماضيها' و'حاضرها'، ليست بالضرورة واضحة إلى هذا الحد. في بداية حركة تحرر المرأة المعاصرة، كان من المألوف بالنسبة لمؤيدات تحرر المرأة أن ينأين بأنفسهن عن التحررية، حملة للمساواة بين الجنسين. وبالرغم من ذلك، فقد نتج عن تحرر المرأة حملات لمساواة قانونية ومالية، وتكافؤ فرص في العمل، ومطالب أخرى ذات هدف مؤيد للتحرر. إن 'حق المرأة في دخول عالم الرجل' مطلوب ومُنتقَد، على حد سواء. والإزدواجية التي تثيرها القضية هامة لأنها تشير إلى مناطق تشكك وغموض بشأن أهداف النسوية، غموض قد يكون أكثر إنتاجية من وضوح سابق لأوانه.

كما لم تكن صورة النسوية هي من ابتكار تحرر المرأة. آثار بسيطة من ماضي النسوية ومشاكلها غير المحلولة غالباً، تستمر في ذكريات جماعية اجتماعية، وفي المعاني الاجتماعية المتنوعة للحركة النسائية. إن ما يأسر الخيال العام بشأن الحركة النسوية هو غالباً دلالة عن ما هو جديد وعن البقاء، وإرشاد جيد إلى تأثير الحركة النسوية. والأكثر صعوبة مما قد يُعتقَد في البداية أنه يميز بين صورة النسوية وغير النسوية للحركة النسائية؛ وفي كثير من الأحيان التفسيرات فقط هي التي تختلف.

كانت النسويات، ولا تزلنّ، يُتخيلنً على أنهن مقتصرات على عالم المرأة الضيق، عالم قضايا المرأة الهامشي، المُقتطَع من المجال العام للسعي البشري (الذي يُسمى في بعض المفردات سياسة الطبقات). لا يزال للخوف من الانفصال والتهميش قدرة مثبطة قوية. إن قضية الانفصالية، خلق الثقافة والمجتمع الأنثويين، هي في صميم مناقشة غير مكتملة داخل الحركة النسوية وبين الحركات النسائية.

وتُتخيَّل النسويات كذلك على أنهن حاملات غضب الإناث، ومحرضات الإناث. وتنضم النسويات ذوات النزعة القتالية لعام 1968، إلى *البترولوز* (*petroleuse*) باريس كميون؛ وحارقات المتاجر الجنسية لعام 1978 مع حارقات صناديق البريد القائمة على الأرصفة لعام 1913. فالميزة المتفجرة للحركة النسائية، واحتدامها، وغضبها، محتواة داخل صورة النسوية ذات النزعة القتالية (Bar-burner)، كما هو الاحتجاج ضد الإكراه الجنسي.[20]

توجد مفاهيم متعددة سارية المفعول من محادثات النسوية (وردود متعددة عليها) متداولة حالياً عندما بدأت جماعات النساء الأولى الجديدة بالاجتماع في ستينيات القرن

العشرين. ومن الممكن النظر إلى ثلاثة تم ذكرها سابقاً (فكرة النساء كجماعة اجتماعية ذات وحدة مصالح ضمنية، والاعتراف بذات أنثوية يمكن تمييزها عن ذات ذكورية، وإمكانية وجود سياسة يمكنها أن تركز بشكل حصري على النساء) وتوضيح التغييرات، بعد عشرين عاماً، التي مر كل منها بها، حتى لو بطريقة تخطيطية.

إحدى السمات المذهلة لتحرر النساء والحركة النسوية الراديكالية، كانت استعانتهن بلغة جديدة ـ لغة التحرر بدلاً من العتق، والجماعية بدلاً من الفردانية. وتم وضع علم الاجتماع والماركسية الراديكاليين في طليعة محاولات تحليل وضع المرأة. وقد كان يوجد أشكال جديدة من الممارسة، أيضاً ـ جماعة زيادة الوعي، ورفض الرسمي، وبُنى تفويضيّة للتنظيم السياسي، وتأكيد على المشاركة بدلاً من التمثيل ـ ومفهوم جديد: وهو 'لأساليب حكم مبنية على أساس الجنس'.

'أساليب حكم مبنية على أساس الجنس' توحِّد فكرة النساء كجماعة اجتماعية مهيمن عليها من قِبل الرجال كجماعة اجتماعية (سيطرة ذكورية/اضطهاد أنثوي)، وفي الوقت ذاته كعودة إلى قضية المرأة كجنس *خارج* حدود الإنجاب. وتلقي تركيزاً سياسياً على أكثر صفقات غرف النوم حميمية: وأصبح هذا أحد معاني 'الشخصي هو سياسي'. هذان الجانبان لم يبقيا دائماً متحدين: فقد ربطت بعض النسويات قيمة أعظم لدراسة 'المرأة' كفئة اجتماعية وهدف لاهتمام سياسي. من ناحية أخرى، فإن متابعة أسئلة حول جسد المرأة وحاجاتها الجنسية هي التي أصبحت مميِّزة للحركة النسائية المعاصرة.

بالنسبة للحركات النسائية السابقة كانت جنسانية (Sexuality) الذكور هي القضية: كانت الحاجة لتقييد جنسانية الذكور بقدر ما كانت الحاجة لتحرر المرأة من العمل على تحمُّل الخسارة بسبب رغبة الذكر. واليوم هناك نسويات لا تزال مشكلة المرأة بالنسبة لهن هي رغبة الذكر. ولكن إلى جانب الاعتراض على جنسانية الذكر، يسير فضول بشأن رغبة الأنثى، وجنسانية الأنثى، ومشاكل العلاقات بين النساء.

في الوقت ذاته، فإن موضع الأنثى المستقلة أصبح، بطريقة أكثر صراحة، موضوع الحركة النسوية. في 1866، كان يمكن الترحيب بـ جيه. إس. ميل كممثلة مناسبة لطموحات النساء بأول مجتمعات حق التصويت/الاقتراع للمرأة. وحديثاً، في 1972، كان يمكن لـ سيمون دي بوفوار أن تشير إلى النسويات على أنهن 'تلك النساء أو حتى

الرجال الذين يحاربون من أجل تغيير وضع المرأة، باتصال متبادل مع وخارج الكفاح الطبقي، بدون إخضاع هذا التغيير بشكل تام إلى تغيير في المجتمع.'[21] والآن، في منتصف ثمانينيات القرن العشرين، من المستحيل عملياً التحدث عن 'نسوية ذكورية'. فالحركة النسوية تُفهم بشكل متزايد من قِبل النسويات على أنها طريقة تفكير ابتُكِرت من قِبل، ولأجل، ونيابة عن المرأة 'كأمر له علاقة بالجنوسة'. والنساء هن موضوعها، والناطقات باسمها، ومبتكرات نظريتها، وممارستها ولغتها.[22]

عندما يتفق هذا التكثيف في التشديد على المرأة كموضوع للحركة النسائية مع تشديد على المرأة كهدف ومحور اهتمام للحركة النسائية (تجربة المرأة وأدبها وتاريخها وروحها، وما إلى ذلك) عندئذ يتم تحمُّل مخاطرات معينة. إن إزدواجية المرأة، كذات وهدف، يمكن أن يُنتِج بلاغة حلقية مؤكدة لذاتها، وإغلاق مُحكَم للفكر. ويُحاصَر الذات الأنثوية من قِبل ديناميات الانعكاسية الذاتية داخل نرجسية صورة المرآة.[23]

إن افتتان الحركة النسوية بالنساء هو كذلك حالة الإنزلاق السهل من 'نسوية' إلى 'امرأة' والعودة: وتصبح النسوية ممثلة 'المرأة'، تماماً مثلما يصبح 'تاريخ النسوية' هو ذاته 'تاريخ المرأة'، وهكذا.

هذا التكثيف لاستخدام المفاهيم المتداولة أصلاً، لم يُنتِج من استمرارية الحركات النسائية بقدر ما أنتج مجموعة من الأزمات. إنه، على سبيل المثال، إحدى المغالطات تحرر المرأة التي بالرغم من أنها بدأت على أرضية عداوة جنسية بين الرجال والنساء، فقد تحركت بسرعة إلى حالة أحدثت فيها العلاقات بين النساء معظم الضغط الداخلي. إن النساء، بمعنى ما، هن أكبر مشكلة للحركة النسائية. إن افتراض تماثل كامن بين النساء، بدلاً من حل المشكلة، أصبح وضعاً مسبباً لمزيد من التوترات.

من هذه التوترات، وليس أقلها أهمية، التوتر الفكري الناجم عن أزمة في مفهوم 'المرأة' داخل فكر النسوية. إن "امرأة"، كمفهوم، هش جداً ليتحمل وزن جميع المحتويات والمعاني المنسوبة إليه في الوقت الحالي. إن غاية كثير من الأبحاث التي تقوم بها النسويات هي تبيين التنوع الهائل لمعنى المرأوية (womanhood)، عبر الثقافات وعلى مر الزمن. هذه النتيجة تفي بغايات النسوية عن طريق تقديم *دليل* بأن التغيير ممكن لأن المعنى الاجتماعي للمروأية مطواع. ولكن لتوضيح مراوغة "المرأة" كفئة يمكن كذلك أن

تفسد فرضية النسويات بأنه يمكن تناول النساء كوحدة. وتؤكد على أن المدى الذي يتم فيه استخدم مفهوم المرأوية من قِبل النسويات هو دائماً جزئي.

إحدى دلالات هذه الأزمة هي الطريقة التي تمت بها تسمية 'الانقسام الجنسي' و'الاختلاف الجنسي' بتكرار متزايد على أنهما أهداف أبحاث النسوية. وحيثما يحدث هذا، يوجد تحوّل بعيداً عن معاملة 'الرجال' و'النساء' بوصفهم مجموعتين منفصلتين، وتشديد على العلاقات بينهما. وما كان ذو أهمية خاصة هنا هو استخدامات التحليل النفسي والنظرية النقدية (Critical theory) في محاولة لفهم 'الذات المجنّسة' (Sexed subject)، مع حركة تالية من مصطلحين غير مُرضيين 'رجل' و'امرأة' إلى مصطلحين غير مُرضيين بشكل مختلف 'ذكورة' و'أنوثة'.

هذا العمل مُنتقَد غالباً على أنه 'غير سياسي'، ولكن في رأيي أن معانيه السياسية الضمنية هي ما ينذر بالخطر. إن استخدام التحليل النفسي والنظرية النقدية للتشكيك في وحدة الذات، وللتأكيد على الذات المجزَّأة، من الممكن أن يكون مدمراً لأي رأي يؤكد على مبدأ تنظيم 'محوري' للنزاع الاجتماعي. على سبيل المثال، النسوية الراديكالية اعتمدت بالقدر ذاته الذي اعتمدت فيه بعض النظريات السياسية الماركسية على تأكيد من هذا القبيل: تحل حرب الجنس محل حرب الطبقات بوصفها 'حقيقة' التاريخ، وفي تشريعها يمنح الجنسين هوية متماسكة (تطابقاً متناسقاً)، لتفكيك الذات 'امرأة'، وللتساؤل عن ما إذا كانت 'امرأة' هي هوية سياسية متماسكة، وبالتالي ما إذا كان من الممكن للنساء أن يتحدن سياسياً وثقافياً واجتماعياً 'كنساء' لسبب آخر غير أسباب خاصة جداً. إنها تثير أسئلة بشأن مشروع نسوي على صعيد أساسي جداً.

تلك الأسئلة هي أسئلة مفتوحة وتحتاج لأن تبقى هكذا. إلى أي مدى يمكن أن تكون تجزئة عملي - نظري لما تطلق على نفسها حركة المرأة مرتبطة بنقص تماسك مفهوم 'امرأة' هو مسألة تخمين. إن حركة القرن التاسع عشر الاجتماعية كانت مجزأة كذلك، وخاطبت، كما تفعل الحركات النسائية اليوم، أزمة سياسية عامة للتمثيل. هذه الأزمة ليست مقتصرة على النسويات، ولا على المؤسسات السياسية واللغات السياسية التي كان لهن دور في صنعها. بأي شكل، أو أشكال أو تمازجات ستحقق الحركة النسوية البقاء، ليس سؤالاً يمكن الإجابة عليه بعد.

[1986]

ملاحظات

1. تم إدراج أجزاء من هذه المقالة في بحث تم تسليمه إلى حلقة دراسية في لندن لورشة عمل عن التاريخ London History Workshop Seminar في نيسان/أبريل 1983. وأود أن أشكر جميع أولئك الذين شاركوا في المناقشة التي تلت، وجميع الأصدقاء والزملاء الذين ناقشوا معي محاور مختلفة لهذه المقالة. وشكر خاص لـ بياتريكس كامبل، وكاثرين هول، وجولييت ميتشل، ومايك وإنيس نيومان، وجيوفري نويل - سميث، وبريندا ستوري.

2. 'أي مدينتين متجاورتين، تكون كل منهما بالنسبة للأخرى الأكثر منافسة وغيرة؛ وكل إقليم صغير يحتقر الآخرين بازدراء. والأعراق المرتبطة بشكل وثيق تُبقي على بعضها البعض على مد الذراع؛ والألمان الجنوبيون لا يحتملون الألمان الشماليين، ويلقي الإنجليزي كل أنواع التشهير والافتراء على الاسكتلندي، والإسباني يحتقر البرتغالي.' Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (Standard Edition, Vol 18, Hogarth, London, 1958), 101. انظر كذلك *Civilisation and its Discontents,* ch. V (Vol 21 of the same edition).

3. يمكن أن يحدث هذا في كل من السياسة والثقافة. أحد الأمثلة هو خلق 'الفن النسوي' كفئة ضمن النقد الفني الذي يتمتع فيه عمل كثير من النساء الفنانات بمكان لائق بشكل مريح. بعيداً عن تركيز الانتباه عن عمل أولئك الفنانات النسويات، فإن مثل هذا التصنيف ينقل ممارستهن الفنية إلى الهوامش ويستثني سؤال ما إذا كان مثل هذا الشيء من 'الفن النسوي' موجود. ومن أجل مناقشة ممارسة الفن النسوي، انظر Mary Kelly, 'Designing Images/Imaging Desire' in *Wedge, 6* (New York, 1984).

4. تم التعبير عن وجهة النظر هذه، على سبيل المثال، في بيان ورشة عمل تحرر المرأة في لندن London Women's Liberation Workshop Manifesto، الذي تم إعداد مسوّدة له في 1970 من قِبل جماعة نساء لندن كقاعدة لعملهن معاً. ويأتي في جزء منه: 'تؤمن ورشة تحرير المرأة بأن النساء في مجتمعنا مضطهدات. إننا مضطهدات اقتصادياً؛ في الوظائف نعمل عملاً بدوام كامل مقابل نصف الأجر، وفي المنزل نقوم بعمل غير مأجور بدوام كامل. ونحن مُستغَلات تجارياً في الإعلانات، والتلفاز والصحافة. وقانونياً، هناك تمييز ضد النساء. لقد جرى تنشأتنا على الشعور بالعجز، تعلم ما هو أفقه مقارنة بالرجل. لهذا السبب، فإننا كنساء ننشئ منظمات.' لقد تم توزيع البيان كنسخ مطبوعة بالاستنسيل (ورق الحديد) على جميع أولئك المهتمات بالورشة، وتم نشرها شهرياً في مجلتها *Shrew*. جميع أولئك اللواتي يتشاركن في مفهومها بشأن ماذا يعني أن تكوني امرأة، يمكنهن أن يشاركن في نشاطات ورشة عمل، وبالتالي يصبحن مشاركات في حركة المرأة.

5. هذه الـ'نحن' تذكرة بما تدعوه بينفينيست 'الأنا المفصَّلة'، 'نحن' التي 'تضم إلى "أنا" شمولية مبهمة لأشخاص آخرين'، Emile Benveniste, *Prob-lemes de Linguistique Generate* (Gallimard, Paris 1966), 235.

6. في الواقع أن بيان ورشة العمل قد أكد على الفرق: 'إن ورشة عمل تحرر المرأة هي في الأساس مُتغايرة، تدمج داخلها مدى واسعاً من الآراء والخطط للعمل.' لقد كان الافتراض أن هذه الآراء والخطط كان يمكن أن تنسجم لأنه يمكن للنساء إيجاد طريقة جديدة للعمل معاً في سياق حركة ما.

7. على سبيل المثال، عبارة أن النساء في المنزل 'يقمن بعمل غير مأجور بدوام كامل' هي عبارة كان من الممكن الموافقة عليها من قِبل جميع المؤيدات للبيان. وقد كان تحليلهن بأن هذا العمل المخفي (مخفي من وجهة نظر رأس المال) هو سر استغلال رأس المال للنساء، وأنه لذلك ينبغي أن يكون هناك حملة دفع أجور للعمل المنزلي من أجل استرداد قيمته، كان أمراً مثيراً للجدل إلى حد كبير، ولم يحظ بأكثر من مساندة أقلية.

8. من أجل مناقشات عن غرينهام كومون انظر Caroline Blackwood, *On the Perimeter* (Heinemann, London/ Viking, NY, 1984; Alice Cook and Gwyn Kirk, *Green-ham Women Everywhere* (Pluto Press, London/The South End Press, Boston, 1983); Lynne Jones (ed.), *Keeping the Peace* (The Women's Press, London 1983); and *Breaching the Peace* conference papers by a group of radical feminists (Onlywomen Press, London, 1983).

9. على سبيل المثال، تستخدم الاستاذة أوليف بانكس هذا التعريف الواسع: 'أي جماعات حاولت أن تغير وضع النساء، أو الأفكار عن النساء، قد تم منحها لقب نسوية' في *Faces of Feminism* (Martin Robertson, Oxford 1981), 3.

10. 'في رأي النسوية الراديكالية، الحركة النسوية ليست مجرد انبعاث حركة سياسية جدية من أجل التكافؤ الاجتماعي. إنها الموجة الثانية لأكثر ثورة شعبية في التاريخ'، Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex* (Cape, London, 1971), 16. والموجة الثانية كانت كذلك اسم مجلة نسوية أمريكية راديكالية. إنها عبارة لا تزال تُستخدَم.

11. Ray Strachey, *The Cause* (Bell, London 1928; reprinted Virago, London 1978).

12. *Shorter Oxford English Dictionary*, 1933.

13. بعيداً عن سيل المقالات المكتوبة بأياد متنوعة، والمنشورة في *Fortnightly Review* و *Westminster Review*, the *Edinburgh Review*, *Contemporary Review*, *Eraser's Magazine*, *Macmillan's Magazine*, the *Nineteenth Century*, the *New Review*, the *National Review*, and the *Theological Review*. جميعها حملت طائفة واسعة من المقالات المكتوبة بأقلام نساء كنّ يصفنّ أنفسهن كنسويات.

14. Dora Russell, *The Tamarisk Tree* (Virago, London 1977),Vol 1, 189.

15. اشتملت المشاركات في حملات القرن التاسع عشر على بنات الراديكالية البريطانية، وبنات آباء نشطاء في تحالف معارضو قانون الذرة، حركة لإلغاء العبودية، وحملة لمشروع قانون الإصلاح لعام 1832. لقد كان هدفهن الاندماج في جماعة الحكم، والحصول على اعتراف بحقوقهن وتمثيل لأفكارهن ضمن إجماع ليبرالي. ويقدّم القضية *The Cause* صورة جيدة لهذا الجانب من حركة المطالبة بحق التصويت. ويدرج Paul McHugh في Prostitution and Victorian Social Reform (Croom Helm, London, 1980). وصفاً للأفراد المشتركين في جمعية السيدات الوطنية لإلغاء قانون الأمراض المعدية.

16. شهدت السنوات التي تلت حق التصويت مناقشات عنيفة بين النسويات 'القديمات' والنسويات 'الجديدات'. فبرنامج النسويات 'الجديدات' الذي يتبناه الاتحاد الوطني للجمعيات من أجل مواطَنة متكافئة (الاسم الجديد للاتحاد الوطني لجمعيات حق التصويت للمرأة) في 1925، كان أن النسويات ينبغي أن يبتعدنّ عن مطالب بالمساواة مع الرجال، وأن يركزنّ على تلك القضايا الخاصة بالنساء كنساء. وقد ربطن حاجات المرأة الخاصة بتلك التي تُعنى بالأمومة والإنجاب، وربطنّ الحركة النسوية بقضايا مثل تنظيم النسل والمعونات الحكومية للعائلة عن كل طفل. انظر Mary Stocks, Eleanor Rathbom (Gollancz,, London, 1949) and Rosalind Delmar, 'Afterword' to Vera Brittain, Testament of Friendship (Virago and Fontana, London 1980).

17. يمكن للمرء أن يتتبع عناصر هذا المشروع في مزيج كتابات ماري وولستونكرافت السياسية. وتختار ألكسندرا كولونتاي الموضوع في خاتمة مقالتها "المرأة الجديدة." عندما تكتب بأن 'المرأة تحولت، بدرجات، من هدف تراجيديا روح الذكور إلى موضوع تراجيديا مستقلة'، Autobiography of a Sex*ually Emancipated Woman* (Orbach and Chambers, London, 1972), 103.

18. هذا ليس صحيحاً تماماً عن السينما والتلفاز، وربما أنه السبب في أن النساء حققن مشاركة مميزة كهذه لتحليل التمثيل السينمائي. انظر Constance Penley (ed.), *Feminism and Film Theory* (BFI Publishing, London, 1988).

19. تم تمرير قانون التمييز على أساس الجنس عبر البرلمان في 1975، بعد حملة كان للجماعات النسائية الجديدة اهتمام قليل جداً بها. لقد كان هناك منظمات نسائية أخرى تحمل تلك الشعلة الخاصة. وتستحضر ماري ستوت المواجهة بين هذه النسويات 'القديمات' و'الجديدات' في قبل أن أذهب Before I Go (Virago, London, 1985).

20. وعلى الرغم من أن 'الحدث الحقيقي' للنسوية ذات النزعة القتالية غالباً ما يتم نفيه بشدة، فإن إيدث توماس قد شككت في وجود البيرولوز، ومن المهم أن جوزفين بتلر كانت تؤمن

بوجودهن وبررت أعمالهن، مفترضة إياهن نساء مُجبرات على البغاء، وتم إطلاقهن من بيوت الدعارة من قِبل الكوميون. انظر كتابها Some Lessons from Contemporary History (The Friends Association for the Abolition of State Regulation of Vice, London 1898). وتكتشف مارثا فيسينوس الصورة المستعادة للنار في كتابتها عن المنادية بحق التصويت للمرأة في كتابها Independent Women (Virago, London and University of Chicago Press, 1985).

21. سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir، مقابلة مع أليس شوارتزر، ترجمة نُشرَت في 7Days, London, 8 March 1972.

22. أنا ممتنة لـ ستيفن هيث، الذي ساعدتني بحثه غير المنشور 'Male Feminism'، في توضيح هذه النقطة لي. والتغييرات المذكورة هنا معبرة عن تحوّل عام في العلاقات بين الرجال والنساء داخل الحركة النسوية.

23. هذا البعد للحركة النسائية ممثّل بشكل مثير للانتباه في فيلم Riddles of the Sphinx by Laura Mulvey and Peter Wollen (BFI, London 1977). انظر بشكل خاص الحلقة 12 "Maxine's Room'، الموصوفة في النص 'كفراغ مُجزّأ بانعكاسات وانعكاسات داخل انعكاسات' (Screen, Vol 18, Summer 1977, 2)



قامـوس المنـاقشـات

مقدمـة

لهذا القـاموس غـايتين. غايتـه الأولى هـي جعـل بعـض الكلمـات الرئيـسة للنظريـة النسوية مألوفة لديكم، ووضع تلك المفردات في سياق النص. إن المصطلحات التي اسمينـا بها هذه المقالات القصيرة، تأتي في معظمها من لغة النظرية النـسوية المعاصرة. ومع ذلـك، فإنها تشير إلى مناقشات ساهمت، بطريقة أو بأخرى، في تشكيل النظريات النسوية على طول تاريخها. ومع أن سوجورنر تروث وسيمون دو بوفوار لم تصيغا حججهما بشكل خاص بلغة "تقاطعات العِرق والطبقة والجنوسة" أو "الماهيوية،" على سبيل المثال، فإن الفهم والقضايا التي تُدخلها هذه المصطلحات في حيز التركيز، كانت إلى حد كبير جزء من تفكيرهما بالنساء. وقد نشأت بضعة مصطلحات، على الأخص الخاصة "بالتحليل النفسي" و"الحركة النسوية في العالم الثالث،" من لحظات تاريخية خاصة جنباً إلى جنب مع أسئلة جديدة للنظرية، والحاجة إلى أطر جديدة.

الغاية الثانية للقاموس هي تعريف بعض الأسلاك الناظمة للمناقشات التي ترد خلال المقتطفات التي تم جمعها هنا. من الواضح أن هذه المناقشات ليست هي الوحيدة التي يمكن لهذه المقتطفات أن تعرّفها. ومع ذلك، فإن تلك التي أعطيناها مسميات، تبدو لنا أنها تثير أسئلة جوهرية كانت ذات شأن بالنسبة للنظرية النسوية على مدى تاريخ الـ 200 سنة التي غطاها هذا الكتاب. والمناقشات الـ10 المعرَّفة من قِبل مُدخلات القاموس هي، بالطبع، مرتبطة ومتقاطعة. وتقترح المسارد القصيرة في نهاية مدخلات القاموس قراءات ضمن المقتطفات المُختارة، توسِّع المناقشات والمجادلات التي أجملناها باختصار في كل مقالة قصيرة.

هذه المقالات معدَّة لتكون أماكن بداية للتفكير والقراءة. إنها تحاول أن تثير بشكل موجز جداً بعض المجموعات المتنوعة من وجهات النظر التي شكّلت، في فترات مختلفة، هذه المناقشات في النظرية النسوية، ولمساعدة الطلبة في ربط هذه المناقشات مع الكلمات والمصطلحات الأكثر استخداماً لتوضيحها. وننصح بأن يسعى الطلبة إلى فهم شامل للمناقشات من خلال المقالات والكتب الموجودة في المسارد. إضافة إلى ذلك، نقترح

استخدام بعض المراجع الممتازة المتوفرة عن لغة النظرية النسوية لمزيد من التعاريف الخاصة للمصطلحات التي تواجهونها هنا وخلال القراءات في هذا الكتاب:

Sonya Andermahr, Terry Lovell, and Carol Walkowitz. (1997). *A Glossary of Feminist Theory.* London: Edward Arnold.

Janet Boles. (1996). *Historical Dictionary of Feminism.* Lanham, MD: Scarecrow.

Sarah Gamble. (1999). *The Routledge Companion to Feminism and Postmodernism.* New York: Routledge.

Maggie Humm. (1995). *A Dictionary of Feminist Theory,* 2nd ed. Columbus, OH: Ohio State University Press.

Cheris Kramarae and Paula Treichler. (1985). *A Feminist Dictionary.* Boston: Pandora.

الأجساد

في الفكر الغربي (أوروبي/شمال أمريكي)، كانت الأجساد تاريخياً منفصلة عن العقول؛ فالعقل يتمتع بامتياز ("أنا أفكر، إذن أنا موجود")، وميدان الرجال/مخلوقات عاقلة، في حين أن الأجساد أقل شأناً ومرتبطة بالنساء. ولأن النساء متصلات بالعالم المادي من خلال أجسادهن، فإنهن أصبحن أهدافاً وملكية وثمينات بسبب خاصية إمكانية تبادلهن بين الرجال. ولأنه تم تعريفهن من خلال أجسادهن مع الطبيعة، فقد أصبحن في الخطاب اليهودي المسيحي جزءاً من تلك الطبيعة التي يمتلك "الرجل" هيمنة عليها (أورتنر، بلاسكو). وبسبب تركيبة أعضائهن التناسلية، وافتقارهن للقضيب أو لعضو تناسلي ذكري (رمز الخصوبة)، فقد اعتبر علم النفس المرأة، وفقاً لفرويد، على أنها أدنى من الرجل في تطورها العقلي والأخلاقي. وبسبب قدراتهن الإنجابية، وأجسادهن التي تحمل (جنين)، والدورة الشهرية، فإن الثقافة تميّز المرأة بوصفها غامضة أو محرَّمة أو خطرة (دوغلاس). لذا، فإن المجتمعات تخصصهن لمنزلة اجتماعية مغلقة، وتحرمهن من الوصول إلى التوظيف والتعليم والحياة المدنية. وقد وضعت مثل هذه الفرضيات بشأن الاختلافات التشريحية والفسيولوجية الواضحة ـ **الاختلاف الجنسي** ـ أساساً للمناقشات التاريخية والمعاصرة عن "الرجال" و"النساء."

يُعاد تشكيل أجساد النساء باستمرار، مكسوة أم غير مكسوة، وفقاً للأيديولوجية

من خلال الموضة أو المشدات أو الحميات أو برامج التمرينات الرياضية، أو ربط القدم (ممارسة صينية للمحافظة على مقاس قدم البنات صغيراً)، أو عمليات التجميل، أو الحجاب، من بين أمور أخرى. وباعتبار أجساد النساء كأشياء مادية، فإنه "**ينبغي النظر إليها**" (مولفي). فيتم عرضها في الأعمال الفنية وفي الأفلام وفي الإعلان، وفي كل ما هو إباحي. وتتم حماية السلامة الجسدية، وعذرية المرأة لضمان القدرة على الزواج وتحديد الأبوة والميراث. كما يحدد العِرق والطبقة استخدام جسد المرأة. فهناك جسد للمتعة والزينة والحماية (جسد المرأة من الطبقة الوسطى أو العليا)، وجسد آخر للعمل والاستغلال (جسد المرأة من الطبقة العاملة/الملونة).

إن المفاهيم المتنوعة عن جسد المرأة كانت محورية لكثير من حملات النسوية في القرن التاسع عشر. في 1848، سعى "بيان المشاعر،" والمنادون بمنح المرأة حق التصويت إلى إنهاء سلطة الأزواج المطلقة على زوجاتهم، وحقهم في "الاقتصاص" من أجساد زوجاتهن. وأدانت الحملات ضد **الإتجار بالنساء** وقوانين الأمراض المعدية، المعايير الجنسية المزدوجة، والتي تجاهلت الممارسات الجنسية غير الشرعية للرجال، ولكنها سمحت ببيع أجساد النساء واستغلالها جنسياً في الدعارة. (جوزفين بتلر؛ غولدمان). ويرى المؤيدون لتنظيم النسل أن قدرة المرأة "على تحديد ما إذا كانت ستكون أماً" (سانغر) على أنه أساس جميع الحريات الأخرى.

هذه القضية بشأن اختلاف المرأة، المرتكز خاصة على أمومتها، أحدثت كذلك انقساماً بين نسويات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. واستخدم المؤيدون للعمل غالباً اختلافات المرأة الجسدية ودورها كحامل لأجنة، للمناقشة لصالح إجراءات حماية يمكن أن تقصّر ساعات عملها، وتحسّن ظروف عملها (جونز). وأخريات، أمثال أليس بول وقائدات حزب المرأة لحملات من أجل قانون المساواة في الحقوق، اعتبرنّ هذه المناقشات من أجل الحماية مبنية على أساس اختلاف جسدي كحكم على المرأة في البقاء في مرتبة الدرجة الثانية.

إن النضال من أجل حق المرأة في السيطرة على جسدها يشكّل أساس كثير من فعالية الموجة الثانية من النسوية في حركة من أجل الحقوق الإنجابية والاختيار، وحركة صحة المرأة، وحركة حقوق المثليات. وقدمت الموجة الثانية من النسوية شرح تحليلي

لاستغلال جسد المرأة في الإعلان والخلاعة والأفلام والفن، وفي وسائل إعلامية مرئية أخرى (ميليت، سوزان غريفن، المواد *الإباحية والصمت Pornography and Silence*)، واحتجت على انتهاك جسد المرأة من خلال الضرب والاغتصاب والتعقير القسري. في الولايات المتحدة، فإن هكذا جهود متجذرة في معظمها في **الحركة النسوية الراديكالية والثقافية**، التي تعتبر اختلافات المرأة (الأمومة بشكل خاص) على أنها موارد للحركة النسائية بأنها ينبغي أن تُنتزَع من السيطرة **الأبوية** (البطرياركية). لذا، على سبيل المثال، حللت أدريين ريتش في *Of Woman Born*، تاريخ السيطرة الذكورية على الولادة، وناقشت أن المرأة ينبغي أن تعتبر الأمومة كمورد وقوة، وأن تستعيد السيطرة على تلك العملية. وقد اعتبر كتَّاب ونقاد النسوية الجسد، متأثرين بالنسويتين الفرنسيتين هيلين سيكسو ولوسي إيريغاري، اللتين وضعتا حداً لعملية تسليم لاكان (Lacan) النساء إلى تأصل ما قبل لغوي، على أنه مورد مُبدع وحديث عن "**كتابة الجسد**،" وعن الكتابة "بالحبر الأبيض" لحليب الأم.

في وقت أقرب، حللت نسويات أثر الأيديولوجية الثقافية على أجساد الفتيات عن طريق دراسة شيوع مرض فقدان الشهية، ومرض الشراهة، والصورة السلبية عن الجسد. وواصلن النضال من أجل حقوق الإنجاب في الولايات المتحدة، متطلعات الآن كذلك إلى انتشار تكنولوجيات إنجاب حديثة، ومنضمات إلى النضال الدولي للنساء ضد سياسات تنظيم الأسرة القسري والختان، وضد الاستخدام المتواصل للاغتصاب كأداة حرب، وضد تدمير البيئة وتأثيره الخاص على صحة النساء والأطفال. وقد وضعت الباحثات النسويات في الإعاقة نظريات للصلات بين أجساد النساء المُستعبَدات **والمعاقات**، ومثيلاتهن الخاضعات للطب والموضة (غارلاند ـ تومبسون). والنسويات، في هذا الجيل وفي أجيال أخرى، أدركن بطرق لا تحصى، أنه مثلما أن الجسد هو أساس الخضوع والاضطهاد، فإنه كذلك المكان الذي أول ما تُسن المقاومة فيه ـ من خلال الكلام جهراً، والمسيرات، والهجوم المضاد.

كما تنظّر النسويات المعاصرات أن الجسد ليس الأرضية **الجوهرية** لاختلاف المرأة، ولكنه الموقع حيث تفسَّر الجنوسة، ويُنقَش ويُعاد نقشه، ومن خلاله تُصنَع الجنوسة (جوديث بتلر). ويدرس مقال دونا هاراوي "A Cyborg Manifesto" الجسد على أنه موقع تنافس تم تحديده بمبالغة من قِبل العلوم والتكنولوجيا والثقافة. وتقدِّم هاراوي الكائن

السيراني (**cyborg**)، "مهجن من آلة وكائن حي،"على أنه المخرَج من معضلات التفسير الغربي للجسد، "المخرَج من متاهة نظريات الثنائية التي فسرنا فيها أجسادنا وأدواتنا لأنفسنا" (هاراوي)، في حين أن منظّرات أخريات يصررن على أن نتقبل الآلي والتكنولوجي بحذر، وأن نكون متيقظين دائماً لإمكانية طمس الجسد والنساء في العديد من الميادين النامية ذات الإمكانيات التكنولوجية.

قراءات إضافية

في المقتطفات المُختارة

Sojourner Truth, "Ain't I a Woman?" (1851)

Josephine Butler, "Letter to My Countrywomen, Dwelling in the Farmsteads and Cottages of England" (1871)

Emma Goldman, *The Traffic in Women* (1910)

Margaret Sanger, from *Women and the New Race* (1920)

Mary Douglas, "The System at War with Itself" from *Purity and Danger* (1966)

Kate Millett, from *Sexual Politics* (1969)

Sherry B. Ortner, "Is Female to Male as Nature Is to Culture?" (1974)

Helene Cixous, "The Laugh of the Medusa" (1975)

Luce Irigaray, from *This Sex Which Is Not One* (1977)

Donna Haraway, "A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century" (1985)

Judith Butler, from *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1990)

Angela Y. Davis, "Outcast Mothers and Surrogates: Racism and Reproductive Politics in the Nineties" (1991)

Rosemarie Garland-Thomson, "Integrating Disability, Transforming Feminist Theory" (2001)

Rosi Braidotti, "Becoming Woman or Sexual Difference Revisited" from *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming* (2002)

النظريات المعرفية (علوم المعرفة)

نظراً لأن "المعرفة قوة،" فإنه من غير المدهش أن النظريات المعرفية، ونظريات المعرفة وإنتاج المعرفة كانت ولا تزال أساسية للنظرية النسوية. المعرفة هي تلك المجموعة من المعلومات والحقائق والنظريات التي من خلالها يحدد المجتمع، أو الثقافة، ما هو صحيح وهام، وما يشكّل ماضيه، وكيف يفهم تعقيدات العوالم الطبيعية والاجتماعية. وأن يتم استبعادنا من هذه المجموعات من المعرفة، ومن مواقع وعمليات إنتاج المعرفة، كما كانت نساء ومجموعات أخرى مهمشة، يعني أن نعيش في "واقع" ليس من صنع المرء الخاص.

لذا فإن أحد مشاريع النظرية المعرفية النسوية هو أن ننقد هذه "المعرفة الجزئية" (مينيش)، وأن نفهم كيف تحافظ على التسلسل الهرمي والهيمنة. إن إيجاد منهج شامل في جميع فروع المعرفة، وتوسيع القاعدة في الأدب والموسيقى والفن والفلسفة، وكذلك في الدراسات عن المرأة والنظرية النسوية بحد ذاتها ــ جميعها تمثل استراتيجية من هذا القبيل. ومشروع آخر للنظرية المعرفية النسوية هو السؤال عن كيف يؤثر الموقع الاجتماعي ـ الجنوسة، وكذلك العِرق، والطبقة والجنسانية، والعمر، والمقدرة ـ على المعرفة وعمليات إنتاج المعرفة. هل هناك "طرق للمعرفة خاصة بالمرأة" و"معرفة خاصة بالمرأة"؟ كيف يمكن أن تختلف المعرفة التي تنتجها النساء عن أنفسهن عن تلك التي ينتجها المجتمع الأبوي والثقافة المهيمنة؟ هل الهامش الذي تشغله النساء والأشخاص الملونون هو موقع لإنتاج المعرفة أفضل من المركز؟ بكلمات أخرى، هل يحتلوا موقعاً ذا امتياز معرفي؟

إن الفكر النسوي في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، أول مشاريع النسوية، هو الأوضح في تحليل استبعاد المرأة من مواقع إنتاج المعرفة (التعليم، والحكومة، والكنيسة، والفنون والآداب، والمهن)، أن حذف المرأة من المعرفة المُنتَجة، وحرمان المرأة من السلطة كمطلعة، بصرف النظر عن عِرقها أو طبقتها. لذا، فقد وجدت فيرجينيا وولف في فهرس المكتبة البريطانية، مجرد تاريخ مشوَّه عن النساء، مكتوب من قِبل رجال، وتمسَّكت إليزابث كادي ستانتون بتفسيرات منحرفة بالقدر ذاته عن المرأة في الكتاب المقدس. والكتاب *المقدس للمرأة (Women's Bible)* لستانتون، يشارك كذلك في المشروع الثاني لنظرية المعرفة النسوية في أنه حاول أن يستبدل القراءات الذكورية لنصوص الكتاب المقدس بقراءات نسوية.

إن سرد نساء القرن التاسع عشر العلني لتجاربهن الخاصة في الحياة الجنسية (بتلر)، والزواج والعنصرية والتمييز على أساس الجنوسة (كوبر)، كانت جميعها محاولات لإنتاج معرفة جديدة ـ معرفة خاصة بالمرأة ـ عن حياة المرأة. وافترضت كثير من آراء القرن التاسع عشر من أجل تحرر سياسي ومهني للمرأة، أن المرأة قد تجلب للحياة العامة أنواعاً خاصة من المعرفة المُكتسَبة من خلال حياة تنشئة ورعاية. وآراء من هذا القبيل ليست مختلفة عن آراء تبنتها **النسويات الثقافيات** في سبعينيات وأوائل ثمانينيات القرن العشرين.

وقد طوَّرت الموجة الثانية من الحركة النسوية نظريتها الخاصة أثناء **زيادة الوعي**، وهو نموذج لتوليد معرفة من خبرة **تجربة** فردانية للمرأة. وفي الوقت ذاته، بدأت دراسات المرأة الأكاديمية والتعليم النسوي في فروع المعرفة، بتحويل قاعدة المعرفة والمنهجيات النظرية والنقدية للبحث الأكاديمي. في ثمانينيات القرن العشرين، قام كتاب بقلم كارول جيليغان في *In a Different Voice*، وبقلم بلانش كلينشي وزملاء في *Women's Ways of Knowing*، باقتراح أن المرأة تستخدم عمليات غير تقليدية للتفكير، ولاتخاذ قرارات أخلاقية، ولوضع نظريات. وبالتزامن، قامت النسويات الفرنسيات وأخريات متأثرات بما بعد الحداثة، بانتقاد **النظرية الثنائية** المتأصلة في الفكر الغربي **المهيمن**، وبحثن عن مصادر معرفة يمكن أن تقطع وتفسد سيطرة كونهن المصطلح المنخفض القيمة "امرأة" في المعادلة وتحررهن منه.(سيكسو، ويتيغ).

في الوقت ذاته، وأحياناً كرد على تلك النظريات، فإن النسويات الملونات (هوكس، كويلنز) ونسويات من العالم الثالث (مين ها، تشاو) حاججن أن المراكز الهامشية التي يشغلنها تمنحهن **امتيازاً معرفياً** معيناً كمواقع لإنتاج المعرفة، والتي منها يتم تحليل بنية الاضطهاد والهيمنة التي تشكّل الفكر الأبوي الغربي. على سبيل المثال، اقترحت غلوريا أنزالدوا، أن **وعي المهجنات** (من أبوين أحدهما أوروبي والآخر هندي أمريكي)، وعي يأتي من الإقامة في مواقع متناقضة في الوقت ذاته، يمكن أن يكون بشكل خاص موقعاً مثمراً لإنتاج المعرفة، لأنه يعارض النظرية الثنائية ومرن، ويحتمل الغموض.

ركزت المناقشات حول النظرية المعرفية كذلك، بشكل خاص، على ما اسمته ساندرا هاردينغ "المسألة العلمية في الحركة النسوية." وقام الباحثون النظريون بالتدقيق في نماذج التوعية الغربية للبحث عن المعرفة، على الأخص **الموضوعية والتجريبية والإيجابية**، وهي أساليب من المفترض أن تضمن الحيادية وتمنع المطّلع من "التحيّز" إلى المعرفة التي يقوم "هو"

بإنتاجها. هذه النماذج، التي توصف بأنها "المنظور الأرخميدسي" (جيلين)، "الرأي من لامكان" (هاردينغ، مينيش)، و"خدعة عين الإله" (هاراوي)، تنكر علاقة الهوية والمركز الاجتماعي للمطلعين؛ وتحفظ نظرة الموسورين للعالم، والجماعات المُدرَجة، وتستثني المعرفة، والخبرة، ومسائل المرأة والمجموعات الأخرى المهمشة.

ومع أودر لورد، التي تؤكد على أن "أدوات السيد لن تفكك منزل السيد أبداً،" بعض النسويات رفضن تماماً الإيجابية والتجريبية والمنهجيات التي أنتجنها، وكان رأيهن، بدلاً من ذلك، أنه ينبغي إنتاج المعرفة دائماً من منطلق تجربة المرأة، وأن تُختبَر عليها. وناقشت أخريات أن التحليل التجريبي، والمنهج العلمي، والتحليل الكمي هي أدوات حيادية تطورت في بحث متحيز، ولكن يمكن، بالاهتمام والتدقيق بعناية، أن تُستخدَم لدفع البحث النسوي كذلك.

لذا، في أية حالة، يصبح توضيح الموقف أو المركز الاجتماعي للباحثين عنصراً حاسماً للبحث. وقد قدَّم الباحثون النظريون مفاهيم مثل **وجهة نظر نسوية** (هاردينغ، هارتسوك، سميث) **ومعرفة قائمة** (هاراوي)، كنماذج لمعرفة يمكن أن تستبدل "الرأي من لامكان" بـ "آراء من حياة نساء" (هاردينغ "Reinventing 269). ويمكن كذلك أن يقدموا الحركة النسوية مع نظريات معرفة وأساليب منهجية يمكن أن تُستخدَم في قضية التحرير بدلاً من الهيمنة.

قراءات إضافية

في المقتطفات المختارة

Mary Wollstonecraft, from *A Vindication of the Rights of Woman* (1792)

Monique Wittig, "The Straight Mind" (1978)

Maria C. Lugones and Elizabeth V. Spelman, "Have We Got a Theory forYou! Feminist Theory, Cultural Imperialism and the Demand for'The Woman's Voice'" (1983)

Donna Haraway, "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century" (1985)

Sandra Harding, from *The Science Question in Feminism (*1986)

Gloria Anzaldiia, "La Consciencia de la Mestiza: Towards a New Consciousness" (1987)

Patricia Hill Coilins, from *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment* (1990)

Evelyn Fox Keller, "Making Gender Visible in the Pursuit of Nature's Secrets" (1993)

Uma Narayan, "Contesting Cultures: 'Westernization,' Respect for Cultures, and Third World Feminists' from *Dislocating Cultures: Identities, Traditions and Third World Feminisms* (1997)

الماهيوية / تفسير اجتماعي /اختلاف

أحد الحوارات التعريفية في النظرية النسوية كانت تلك التي بين موقف المؤيد للماهيوية ـ الاعتقاد بأنه يوجد ماهية ثابتة وأبدية وعبر تاريخية للأنوثة والذكورة ـ وموقف مفسِّر اجتماعي حيث تُعتبَر النساء والرجال على أنهم نتجوا من خلال "نظام معقد للاختلافات الثقافية والاجتماعية والنفسية والتاريخية" (فوس، xii). وبالنسبة لمؤيد الماهيوية، فإن الاختلاف الجنسي هو غريزي وطبيعي وفطري ودائم، في حين أن المفسِّر الاجتماعي سيناقش، مع سيمون دو بوفوار، ومونيك ويتيغ، وأخريات، أن "المرء لا يولد امرأة" ولكن يصبح امرأة من خلال عمليات اجتماعية وثقافية.

وتتمثل **الماهيوية** بمناقشات تثير **الأختيّة** (Sisterhood)، أو ثقافة أو رأي أنثوي وحدوي (جيليغان)، وبتأكيدات نسوية راديكالية عن اضطهاد/إخضاع المرأة العالمي (دالي)، وبنظريات نفسية تفترض أن الأعضاء التناسلية الأنثوية، أو نمط تطوري منفرد، تفسِّر بشكل كاف جميع النساء (فرويد)، وبتأكيدات على أن حركة المرأة يمكن أن تتحدث بصوت واحد عن جميع النساء (المنظمة الوطنية للمرأة (NOW).

من ناحية أخرى، فإن المفسرين الاجتماعيين يجذرون مناقشاتهم في فهم للاختلافات بين ووسط النساء. ولاحقاً لكتاب مارغريت ميد *Sex and Temperament*، فإنهم يناقشون أنه يوجد اختلاف ناتج اجتماعياً بين **الجنس البيولوجي والجنوسة**. لذا، فإنه لدراسة المرأة والاختلاف الجنسي، سيجادل المفسِّر الاجتماعي أنه ينبغي على المرء أن يحدد ويعرِّف الأوضاع الاجتماعية والثقافية والتاريخية التي نتجت منها.

وبالرغم من أن "الماهيوية" و"**البناء الاجتماعي**" هما مصطلحان من القرن العشرين، فإن القضايا التي يشيران إليها هي كذلك اهتمامات لنسويات سابقات. على سبيل المثال،

رأت كل من ماري وولستونكراف في القرن الثامن عشر، وفلورنس نيتنغيل في القرن التاسع عشر، العبث المفروض اجتماعياً وعدم وجود هدف لحياة نساء الطبقة الوسطى على أنهما أصل الاختلاف الجنسي، أكثر من أي دونية فطرية. وقد تم حصر مساهمات النساء في الحياة العامة والفكر العام، ليس بسبب أن لديهن قدرات مختلفة أو طبيعة مختلفة، ولكن لأنهن يعشن في ظروف اجتماعية مختلفة. وسؤال سوجورنر تروث: "ألست أنا امرأة؟" اعترض على أي مفهوم "لطبيعة المرأة" الجوهرية المُعممة من فكرة الأنوثة للطبقة الوسطى من البيض.

من ناحية أخرى، أقامت كثير من النسويات في القرن التاسع عشر مناقشاتهن على أساس وجهة نظر ماهيوية عن النساء. وناقش جون ستوارت ميل لصالح حق النساء في تدريب مواهبهن في جميع جوانب الحياة العامة والخاصة، ومع ذلك، كان يؤمن أنهن ربما كنّ، بشكل طبيعي، يفضلنّ الأمومة ورعاية الطفل على الحياة العامة. وأوضح بعض منظمي حملات تنادي بحق التصويت للنساء وبعض المصلحين الاجتماعيين، مناقشات المؤيدين للماهيوية التي ثبتت اختلاف النساء، شأنها في ذلك شأن مناقشات النسويات الثقافيات للقرن العشرين. لقد كانوا يؤمنون أنه ينبغي أن يكون للنساء حق التصويت وأن ينخرطن في تشكيل السياسة العامة والاجتماعية، لأن طبيعتهن الأخلاقية كانت مختلفة بشكل متأصل عن طبيعة الرجال الأخلاقية، ومتفوقة عليها.

إن توضيح أن **المرأة الماهيوية**، والتي أصبحت موضوع **الموجة الثانية من الحركة النسوية**، كانت في الواقع بيضاء من الطبقة الوسطى، وغير مثلية جنسياً، ونادت النسويات الملونات من القرن العشرين، والنسويات المثليات، ونسويات ما بعد الاستعمار، بنظرية نسوية مناهضة للماهيوية، ومبنية على أساس مواجهة ودراسة اختلافات العِرق والطبقة والجنوسة والميول الجنسية، والعمر، والقدرة، والقومية. وقالت بيل هوكس في *Feminist Theory: From Margin to Center*: "النساء لسن بحاجة إلى اجتثاث الفرق ليشعرن بالتضامن. إننا لا نحتاج لأن نتشارك باضطهاد مشترك لنحارب بتساو لإنهاء الاضطهاد" (ص65).

وكما يقترح تعليق هوكس، فإن أسئلة الماهيوية كانت محورية بالنسبة لمناقشات حديثة عن **الهوية وسياسات الهوية**. هل ادراك الجنوسة، أو العِرق، أو الميل الجنسي كغريزي وفطري، أو على الأقل وحدوي ومتواصل، هو الأساس الوحيد الممكن لمقاومة

الهيمنة والاضطهاد؟ أو هل يمكن لهذه السياسات أن تتجذر في هوية معرَّفة بأنها "تفسير فعال، وتفسير استطرادي غير مباشر لتاريخ المرء" (de Lauretis، ص263)؟ وناقش البعض، أمثال غياتري سبيفاك، بأن سياسات النسوية يمكن أن تتجذر في "**ماهيوية استراتيجية**". مفسَّرة من قِبل فئة ثانوية بوصفها أساس للتنظيم والمقاومة.

ومنذ تسعينيات القرن العشرين، قامت منظِّرات نسويات، من بينهن روث هبارد، وديانا فوس، وتيريزا دي لوريتيز، وليندا آلكوف، وروزي بريدوتي، بمقاومة المعارضة المتشددة من قِبل مواقف المؤيد للماهيوية والمفسِّر الاجتماعي، ووصلن إلى اعتبارها طرقاً غير مساعدة وتبسيطية لوصف الفكر النسوي. على سبيل المثال، ناقشت هبارد أن محددات الجنوسة البيولوجية والاجتماعية تتفاعل باستمرار، وتشكلان بالتبادل تأثيرات أكثر من كونها قوى متعارضة. وأوضحت أخريات أن الإدراكات النظرية التي توفِّق بين الموقفين (آلكوف) أو تدرك كيفية إرتباطهما التام ببعضهما البعض (فوس)؛ وناقشن، مثل دي لوريتيز وبريدوتي، أن موضع الحركة النسوية ليس "المرأة" بل "الذات الاجتماعية المُجسَّدة بأنثى" (267).

قراءات إضافية

في المقتطفات المُختارة

Mary Wollstonecraft, from *A Vindication of the Rights of Woman* (1792)
SojournerTruth, "Ain't I a Woman?" (1851)
John Stuart Mill, from *'The Subjection of Women* (1870)
Stella Browne, "Studies in Feminine Inversion" (1923)
Margaret Mead, from *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1935),
Simone de Beauvoir, from *The Second Sex* (1949)
Shulamith Fircstone, from *The Dialectic of Sex* (1970)
Sherry B. Ortner, "Is Female to Male as Nature Is to Culture?" (1974)
Linda Alcotf, "Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory" (1988)
Joan W. Scott, "Deconstructing Equality versus Difference" (1988)
Diana Fuss, from *Essentially Speaking* (1989)

تقاطعات العرق والطبقة والجنوسة

إن "**تقاطعات العِرق والطبقة والجنوسة**". أو **التقاطعية**، هي تسمية معاصرة لفهم أن حياتنا لا تتشكَّل بالجنوسة وحدها. بل تم تشكيل الأفراد تعددياً بواسطة الجنوسة والعِرق والطبقة والجنسانية واقومية والعمر، والقدرة، وخبرات وتماثلات اجتماعية أخرى، وظاهرة أننا نعيش بتزامن أكثر مما نعيش بتباعد. وعبارات أخرى، مثل عبارة بيل هوكس "**أنظمة متشابكة للهيمنة**." وعبارة ديبورا كينغ "**أخطار متعددة**." توضح كذلك هذا الفهم. ويسمح التحليل التقاطعي لنا أن نفهم "مقدرتنا كنساء ورجال لأن نكون إما مهيمن علينا أو مهيمنين [كـ] نقطة اتصال، أو العامة" (هوكس).

هذا الأنموذج يُطرَح ضد **هرمية الاضطهاد** حيث تُعتبَر بنية مضطهِدة ـ **العنصرية أو الطبقية أو التمييز على أساس الذكورة والأنوثة، أو اشتهاء المُغاير (الجنس الآخر)** ـ على أنها أول، أو أعمق، أو أكثر اضطهاد منتشر. والأمثلة عن هذا التفكير موجودة في المعارضات المطروحة بشأن بعض النقاط في القرن التاسع عشر بين سبب **إلغاء العبودية** وسبب المناداة **بحق التصويت** للمرأة، أو، في ستينيات القرن العشرين، بين الحقوق المدنية وحقوق المرأة. ودُفعَت النساء اللواتي يعملن في حركات العمل واليسار، إلى العمل لصالح ثورة ستسقط اضطهاد الطبقة الراسمالية، وستُنهي ظاهرياً، في تلك الأثناء، الاضطهاد حسب الجنوسة (هارتمان). كما دُفعَت النساء الملونات والفقيرات ومن الطبقة العاملة، من قِبل حركة المرأة إلى الإنضمام إلى الأختيّة مع النساء البيض للنضال ضد التمييز على أساس الذكورة والأنوثة، ولتعطين لهذا العمل أولوية على النضال مع الرجال الملونين ضد التمييز، أو مع الرجال الفقراء ومن الطبقة العاملة ضد الاضطهاد الطبقي. لقد خُلِقَت النساء السود "ليشعرن بعدم الوفاء للمصالح العنصرية إذا أصررن على حقوق المرأة" (موري). وقد يعرض التحليل التقاطعي اقتراحاً بأن نتفهم جميع هذه الأسباب على أنها أجزاء متقاطعة من بنية الهيمنة التي ينبغي تفكيكها بالكامل.

لقد حاولت نساء القرن التاسع عشر في الولايات المتحدة، سود وبيض، أن يقمن بتحليل العلاقة بين العِرق والجنوسة. وتحدثت أنجيلينا غريمكيه عن تفاصيل الاستغلال الجنسي للعبيد الإناث، وعن تواطؤ وفساد النساء البيض اللاتي شهدن هذا الاستغلال ولم يفعلن شيء. وقد اعتبرت آنّا جوليا كوبر، وماري تشيرتش تيريل، وأخريات أن "المرأة الملونة"

تواجه "قضية امرأة" و"مشكلة عِرق" (كوبر)، وشهدت إيدا بي. ويلز الطرق التي كانت تتشابك بها الحياة الجنسية للنساء السود والبيض في قضية الإعدام خارج نطاق القانون.

من ناحية أخرى، فقد فشلت حركة النساء البيض، في معظمها، في الموجتين الأولى والثانية، في دمج إدراكات من هذا القبيل، وانتُقِدَت من قِبل نساء ملونات، ابتداءً بـ سوجورنو تروث. قام عمل الباحثات الملونات في النسوية، جنباً إلى جنب مع الباحثات المثليات والباحثات الاشتراكيات/الطبقة العاملة، في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين، وبشكل خاص (أودر لورد، وغلوريا أنزالدوا، وباربرة سميث، وبيل هوكس، وشارلوت بنش، وميريلين فراي)، بتوسيع هذا النقد وحاول أن يشدد على الاختلاف كمصدر للتفكير والتنظيم النسوي. وكتبت أودر لورد: "ليست تلك الاختلافات بيننا هي التي تفصلنا، إنه في الواقع رفضنا الاعتراف بتلك الاختلافات، ودراسة التشوهات التي تنشأ عن خطأنا في تسميتها، وتأثيراتها على السلوك والتوقُّع البشري" ("العمر، والعِرق، والجنس، والطبقة"). مؤخراً، ناقشت كيمبيرل كرينشو أن التقاطعية "توسِّط التوتر بين تأكيدات الهويات المتعدد والضرورة المستمرة لسياسة جماعات،" في حين أنه في الوقت ذاته، توفر التقاطعية "أساساً لإعادة تصوّر" هوية منفردة كائتلاف، على سبيل المثال "العِرق كائتلاف بين الرجال والنساء الملونين."

قراءات إضافية

في المقتطفات المُختارة

Sojourner Truth, "Ain't I a Woman?" (1851)

Anna Julia Cooper, from *A Voice from the South: By a Black Woman of the Smith* (1892)

Florynce Kennedy, "A Comparative Study: Accentuating the Similarities of the Societal Positions of Women and Negroes" (1946)

Pauli Murray, "The Liberation of Black Women" (1970)

Combahee River Collective, "A Black Feminist Statement" (1977)

Audre Lorde, "Age, Race, Class, and Sex: Women Redefining Difference" (1978)

Heidi Hartmann, "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union" (1981)

MitsuyeYamada, "Asian American Women and Feminism" (1981)

Maria C. Lupones and Elizabeth V. Spelman, "Have We Got aTheory forYou! Feminist Theory, Cultural Imperialism and the Demand for 'The Woman's Voice'" (1983)

bell hooks, "Feminism: A Transformational Politic" (1989)

Norma Alarcon. "The Theoretical Subject(s) of *This Bridge Called My Back* and Anglo-American Feminism" (1990)

Kimberle Crenshaw, "Intersectionality and Identity Politics: Learning from Violence against Women of Color" (1997)

اللغة

"الكلمات التي نستخدمها يومياً تعكس فهمنا الثقافي، وفي الوقت ذاته تنقلها إلى الجيل التالي من خلال واسطة تفيد حاجات الثقافة" (كاسي ميلر وكيتسويفت). تُنشئ اللغة فرضيات عن الجنوسة مع معارف ثقافية أخرى. لذا، فقد كانت التحليلات النقدية لاستخدام اللغة محورية للتحليل النسوي: أهم الاعتراضات بشأن نماذج أسلوب المخاطبة، الرسمية ("آنسة،" "سيدة،")، وغير الرسمية ("طفلتي (حبيبتي)"، "جميلة"، "عاهرة،" "عسل")؛ واستخدام كلمة "رجل" العامة؛ والاعتراضات على الأنظمة الدينية التي يكون فيها "الإله الأب" هو السبيل الرئيس لتعيين المُقدَّس. وقد شككت الكاتبات النساء في إمكانية الكتابة بلغة أو نماذج أو صيغ مُثقلة جداً بفرضيات ثقافية أبوية يمكن أن تكون غير صالحة للتعبير عن معرفة أو خبرة المرأة.

لذا، فإن "إيجاد المرء لصوته،" و"تسمية المرء لنفسه،" وإصلاح وإعادة بناء و"سرقة" اللغة، هي نشاطات واستعارات أساسية لعمل النسوية وللنظرية النسوية. وبالنسبة لبعض النسويات، فإن هذا يعني محاولة إعادة كتابة القاموس على المستوى الأكثر أساسية: عن طريق تغيير مُسميات النساء اللواتي يقمن بعمل معين (كما في ممثل وليس ممثلة، المضيف في الطائرة وليس مضيفة طيران)؛ وعن طريق إصلاح وإعادة تعريف الكلمات المُزدرية، مثل "سحاقية،" و"عجوز شمطاء" و"كلبة"؛ وبصنع قاموس، كما في قاموس تريشلر وكراماراي *Feminist Dictionary*، وقاموس ماري دالي *Intergalactic Wickedary*، وفي هذا القاموس ذاته. بالنسبة لأخريات، فإن هذا يعني استعادة، أو تحويل، نماذج وصيغ أدبية، أو البحث عن مواقع للتعبير خارج اللغة، في غير الشفوي، وفي الصمت، وفي الجسد.

ارتبطت النسويات في القرن التاسع عشر في البداية بفرضية صمت المرأة العام؛ وأخبرتهن ثقافتهن أن أفعال الكلام والكتابة بحد ذاتها كانت غير متسمة بالأنثوية. ومن أجل كتابة روايات أو شعر أو للحديث أو الكتابة علناً عن السياسة، أو حق التصويت، أو تنظيم النسل، كان يتوجب على النساء أولاً أن يؤكدن حقهن في الوصول إلى لغة ما، ومن ثم يدعين لأنفسهن اسم "**كاتبة**" أو "مواطنة." وإعلان المشاعر في سينيكا فولز عام 1848، الذي يخصص لغة الوثائق التأسيسية للولايات المتحدة، أكد في الوقت ذاته حق المرأة في **المواطَنة**، وحق المرأة في لغة مواطَنة (أنثوني). وفي أوائل القرن العشرين، حاولت فيرجينيا وولف أن تتخيل في *A Room of One's Own*، كيف يمكن أن تطالب النساء بلغة وتأليف لأنفسهن، وكيف يمكن أن يبدو عملهن وكلماتهن غير مشوهين بالثقافة الأبوية.

واستأنفت النسويات من الموجة الثانية هذا المشروع في إعطاء لغة عامة لعمل النساء وخبرتهن. والعنوان الذي أعطته بيتي فريدان للقسم الأول من اللغز الأنثوي *(The Feminine Mystique)* ـ "المشكلة التي لا اسم لها" ـ أشار مباشرة إلى مشكلة اللغة: ليس للنساء كلمات لتسمية خبراتهن. ومن بين نشاطات الموجة الثانية للحركة النسائية كان هذا النشاط لإعطاء اسم وصوت لخبرة النساء من خلال **زيادة الوعي**، ومن خلال استعادة مؤلفات النساء، ومن خلال محاولات لإصلاح الخطاب المستخدم في الكنيسة، والأكاديمية، والمنزل (الأسرة المعيشية)، ومكان العمل، ومن خلال تحليل المفاهيم العامة مثل "رجل" و"مذكَّر" للإفصاح عن عدم تناظرها، واستتار المرأة فيها.

وتناولت منظِّرات نسويات فرنسيات، مثل سيكسوس وإيريغاري، هذه المسائل من خلال فهم لاكان (Lacan) للتطور النفسي كمدخل إلى لغة أو نظام ترميز، الذي أطلق عليه قانون الأب Law of the Father. ووفقاً لـ لاكان، فإن النساء خارج اللغة. إنهن ينتمين إلى الضمنية (البقاء ضمن)، لحظة ما قبل اللغة، عندما لا يكون الطفل منفصلاً عن الأم، وبالتالي لا يحتاج إلى اللغة. وقد اقترحت سيكسوس وإيريغاري أن هذه الضمنية، وهذا الارتباط مع الجسد ومكان خارج الخطاب الذي يمنح امتيازاً للذكر، يمكن جعله ذريعة للخطاب واللغة؛ يجب أن تكتب النساء النص بلغتهن الخاصة (كتابة أنثوية) بدلاً من كلمات الأب.

على طول القرنين التاسع عشر والعشرين، كافحت النساء مع هذه المسائل اللغوية. وتساءلن مع فيرجينيا وولف عما إذا كان يوجد "جملة أنثوية،" وما إذا كانت اللغة تتميز بشكل واضح بالجنوسة. وقمن بتحويل النماذج التقليدية، وبحثن عن النماذج الأدبية (رسائل، ومذكرات، وسير ذاتية، وروايات، وتراجم حياة) التي كانت تبدو الأكثر ملائمة للتعبير عن تجاربهن الحيّة. وفي البحث عن تعبير لتجربتهن، قامت الكاتبات والباحثات النساء اللاتينيات، والآسيويات، والأمريكيات من السكان الأصليين (أنزالدوا، ولوغونيس، وسبيلمان) بإنتاج نصوص ثنائية اللغة أثارت أسئلة بشأن الترجمة والهوية الثقافية، والتي تستكشف في شكلها ولغتها التجربة الحدودية.

قراءات إضافية

في المقتطفات المُختارة

Susan B. Anthony, Speech after Arrest for Illegal Voting (1872)

Virginia Woolf, A *Room of One's Own* (1929)

Helene Cixous, "The Laugh of the Medusa" (1975)

Robin Lakoff, from *Language and Woman's Place* (1975)

Mary Daly, "The Metaphysical Journey of Exorcism and Ecstasy" from *Gyn/Ecology: A Metaethics of Radical Feminism (1978)*

Luce Irigaray, from *This SexWhich Is Not One* (1977)

Audre Lorde, "Poetry Is Not a Luxury" (1977)

Cheris Kramarae and Paula Treichler, from *The Feminist Dictionary* (1985)

Paula Gunn Alien, "Kochinnenako in Academe" (1986)

Gloria Anzaldua, "La Consciencia de la Mestiza: Towards a New Consciousness" (1987)

السلطة (النفوذ)

السلطة هي واحد من تقسيمين رئيسين في الحياة الاجتماعية والاقتصادية تُحدَّد على أساس الجنوسة، تقسيم العمل هو الآخر. أي تحليل لأوضاع وظروف المرأة له أساس في التقسيم اللاتماثلي لتولي السلطة، بأن "المرأة [هي] دائماً، وفي كل مكان خاضعة لرجل ذكر" (بيرد). كانت السلطة، وتبقى، مسألة معقدة ومزعجة بالنسبة للنظرية النسوية. وقد أُدينَت السلطة كقوة تُمارَس عن طريق **الهيمنة والاستغلال**، ورفض الاعتراف بها

من معظم المنظرات النسويات، في حين كانت السلطة المُتجسدة كمساواة في الحقوق السياسية والقانونية والاقتصادية، منشودة من قِبل كثيرات. ونظراً لأن منظّرات نسويات انتقدن الإساءات للسلطة العامة في الاستغلال العسكري والاقتصادي، وفي الاستعمارية، والسلطة الخاصة في الاغتصاب والضرب والتحرش والسِفاح، فقد تساءلن كذلك كيف يمكن أن يُعاد تعريف السلطة، وما إذا كان للنساء أية مساهمة خاصة أو مميزة تقدمها لإعادة التعريف تلك. وكانت النسويات قد حررن بنجاح **مفهوم السلطة على**، مقارنة **بالسلطة لـ** لتصرف، والتفكير، والكلام، وطلبن التغيير (ستارهوك). هذا المبدأ للتمكين يشكل أساس الفعالية النسوية والنظرية النسوية.

تعمل السلطة في جميع جوانب الميادين العامة والخاصة. وقد درست نسويات في القرن التاسع عشر تأثيرات استبعاد النساء من السلطة العامة كونها تنطلق من خلال القوانين والحكومات، والمؤسسات الاجتماعية الأخرى. وقد سعين إلى منح النساء حقوقاً في تلك المؤسسات، وبشكل أساسي من خلال حق التصويت السياسي، ولكن كذلك من خلال حملات من أجل منح النساء حق الدخول في مشاركة مهنية كاملة في القانون والتعليم والطب والسياسة. ولكنهن فهمن كذلك، كما أكد جون ستوارت ميل، أن "الأسرة مدرسة للاستبداد،" وأن الحيز الخاص كان مكاناً لممارسة السلطة وإساءة استخدامها بالقدر ذاته كما في الحيز العام. وأدركن أن المرأة لديها دائماً القدرة حتى لدى أكثر الذوات إذلالاً ـ القدرة على مقاومة ظروفها وأوضاعها.

وكأخواتهن في القرن التاسع عشر، حاولت النسويات الليبراليات في القرن العشرين تناول التوزيع المجحف للسلطة من خلال إصلاح الأوضاع القانونية والسياسية العامة. من ناحية أخرى، جعلت موجة النسويات الراديكاليات الثانية من الرؤية النظرية بأن **"الشخصي هو سياسي"** أمراً محوريا، وأن علاقات السلطة تعمل في الحياة الخاصة كما تعمل في الحياة العامة. هذا واحد من عدة أشياء مقصودة من مفهوم كيت ميليت عن **"السياسة الجنسية"** ـ أن الهيمنة الذكورية تغمر حياتنا الأكثر محلية وحميمية. ولهذا كان التركيز في التحليل النسوي الراديكالي على الاغتصاب، والضرب، والإباحية، وجميع أشكال العنف ضد المرأة. وبالرغم من ذلك، فإن نشوء كتابات مثلية عن الماسوشية السادية (وأيضاً في ثمانينيات القرن العشرين) فتحت باب المناقشات عن علاقات المرأة

الخاصة مع السلطة في مجال الحياة الجنسية، وساعدت بالتأكيد في إزالة الغموض الذي يكتنف فرضية أن المرأة ليس لديها ما تفعله بالسلطة.

أدى الشك بالسلطة إلى القيام بتنظيم نسوي حاول أن يتخذ قرارات على أساس الإجماع، عن طريق افتراض أن هذا كان نهجاً "نسوياً" أكثر لأشكال الحكم: "الأختيّة قوة." وقامت الحركة النسوية الثقافية بتنظير الاستخدام الأكثر اعتدالاً للسلطة كميل متأصل في السلام أكثر من الحرب والهيمنة. إن مفهوماً كهذا لرفض المرأة لنماذج الهيمنة والاستغلال فيما يتعلق بالأرض، كان حاسماً بشكل خاص بالنسبة **للنسوية البيئية** (ecofeminism) (كينغ). وعلى نحو مماثل، فقد أدى الشك بالسلطة المؤسسية إلى تدقيق نسوي شديد للتسلط العسكري، وللطرق المميزة والخاصة التي يتم فيها إضفاء الطابع العسكري على حياة المرأة (إنلو).

ومنذ ثمانينيات القرن العشرين، أعادت منظّرات النسوية التفكير بالسلطة، بالدرجة الأولى من خلال عدة منظورات إخبارية متبادلة: تحليلات معتنقي المادية لتكنولوجيات الإنتاج والتسليع/التشييء (commodification)، ونقد ما بعد الاستعمار للإمبريالية والعولمة، ومفهوم فوكولت للسلطة ليس كما تُمارَس من خلال مؤسسات حكومية موحّدة، بل من خلال آليات تنظيمية سائدة للمراقبة الذاتية والانضباط الذاتي.

قراءات إضافية

في المقتطفات المُختارة

Sojourner Truth, "Keeping the Thing Going While Things Are Stirring" (1867)

Anna Julia Cooper, from *A Voice of the South* (1892)

Mary Ritter Beard, from *Woman as a Force in History* (1946)

Helene Cixous, "The Laugh of the Medusa" (1975)

Marilyn Frye, "Some Reflections on Separatism and Power" (1978)

Ynestra King, "The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology" (1989)

Chandra Talpade Mohanty, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses" (1984/1991)

Catharine A. MacKinnon, "Sexuality-, Pornography, and Method: 'Pleasure under Patriarchy'" (1989)

Cynthia Enloe, "Decisions, Decisions, Decisions" from *Mane avers: The International Politics of Militarizing Women's Lives* (2000)

التحليل النفسي في/و الحركة النسوية

لقد كان التحليل النفسي إطاراً منتجاً ومنطوياً على مشاكل بالنسبة للحركة النسائية والنظرية النسوية. وتقوم نظرية التحليل النفسي، كما تم تطويرها من قِبل سيجموند فرويد في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، بتحديد موقع جذور الهوية للبالغين، والاختلاف بين الذكر والأنثى في الحياة الجنسية والتطور الجنسي النفسي. وطوال القرن الماضي، انتقدت النسويات الحتمية البيولوجية لتأكيدات فرويد بأن المرأة أدنى، وأن تطورهن مضطرب بسبب قصور أعضائهن التناسلية، وافتقارهن وحسدهن للعضو الذكري. من ناحية أخرى، وجدت النسويات كذلك أدوات تحليلية مفيدة في هذه المفاهيم الفرويدية الرئيسة مثل اللاوعي، وفي بعض الأساليب كالعلاج بتبادل الحديث.

كانت المرأة مهمة في العقود المبكرة جداً من إنشاء التحليل النفسي، كممارسات، ومثل بعض أكثر مرضى كتب عنهم فرويد (دورا، آنّا أو)، اللواتي قاد تحليلهن إلى بعض الرؤى المؤسِّسة لهذا المجال الجديد. وناقشت كارين هورني، وهي تلميذة قديمة للتحليل النفسي وواحدة من الناقدات النسويات المبكرات لفرويد، أن العملية الاجتماعية، والعلاقات الاجتماعية هي مصدر الاختلافات بين الجنسين أكثر مما هي الاختلافات في الأعضاء التناسلية. وأكدت هورني بأنه سلطة الرجل الاجتماعية الأكبر هي ما تحسد عليه المرأة الرجل وترغب فيه، وليس عضوه الذكري. وكذلك تناولت جوان ريفيير، أول مترجمة لفرويد، العلاقة المتناقضة للمرأة مع السلطة.

وفي *الجنس الثاني* *The Second Sex* (1949)، واصلت سيمون دو بوفوار هذا النقد. وبالرغم من أن بوفوار اعتبرت بعض الأساليب والرؤى للتحليل النفسي على أنها تقدم على تفسيرات سابقة للاختلاف بيولوجية بالكامل، واعتبرت تفسير فرويد بأن الذكر هو المعيار البشري والأنثى هي "ذكر مشوّه،" أمر مشكوك فيه بالنسبة للمرأة. كان وصف فرويد للمرأة باعتبارها انحراف من الذكر، بالنسبة لـ دو بوفوار، أحد الأمثلة عن

الطرق التي تُنشئ الثقافة فيها المرأة على أنها النصف الآخر للرجل، بدلاً من كونها مخلوق مستقل.

بعض مفاهيم فرويد استوعِبت بشغف في الولايات المتحدة، وبريطانيا العظمى، فيما يمكن وصفه على أنه نظرية العلاقات الشيئية، ومدرسة فكر مرتبطة بشكل وثيق بـ ميلاني كلين وأتباعها، مثل دي. دبليو. وينيكوت في بريطانيا العظمى، أو نانسي كودورو وجيسيكا بينجامين في الولايات المتحدة. من ناحية ثانية، فقد هوجم عمل فرويد من قِبل هذه الموجة الثانية من النسويات، أمثال بيتي فريدان، وشولاميث فايرستون، وكيت ميليت، على أنه معادٍ للنساء، وعامل مساهمة في خضوعهن المستمر.

في باريس، مر التحليل النفسي بعملية تحويل من خلال كتاب جاك لاكان، الذي أعاد قراءة فرويد بتشكك، وأعاد تفسير أفكاره. في كتاب لاكان، لا يتميز الاختلاف الجنسي بأعضاء تناسلية مختلفة، بل بعلاقات مختلفة باللغة. فالذكور يفلتون من اتصال ما قبل اللغوية مع الأم ليدخلوا إلى اللغة، والذاتية، والنظام الترميزي؛ أما الإناث فلا يقمن أبداً بهذا الانتقال، بل يبقين مرتبطات بالأم وخارج اللغة.

وبالرغم من استمرار تعزيزه لمفهوم الاختلاف الجنسي، فإن كتاب لاكان كان ذو فائدة هائلة للنظرية النسوية. واستخدمت منظرات الأفلام النسويات التحليل النفسي اللاكاني لمناقشة العلاقات القائمة بين مرتادي السينما والتمثيل السينمائي. واقترضت المُنظِّرات النسويات الفرنسيات، على الأخص سيكسوس وإيريغاري، نقدهن من المناقشات اللاكانية لما أطلقن عليه **بناء معنى يمنح فيه امتياز للذكر (العضو الذكري)** ـ قاعدة اللغة، والقانون، والعضو الذكري بوصفه "**مؤشر فائق**." من ناحية أخرى، وجدن كذلك طرقاً لإعادة تخيل إقصاء لاكان للمرأة إلى مكان خارج اللغة كمورد للتفكير وللكتابة النسوية الجديدة والمدمِّرة، **الكتابة الأنثوية**.

بحلول منتصف سبعينيات القرن العشرين في الولايات المتحدة، مع صدور كتاب جولييت ميتشل *التحليل النفسي والحركة النسوية* *Psychoanalysis and Feminism*، بدأت إعادة نظر في التحليل النفسي الذي استمر في إنتاج أسئلة بشأن التشارك الذاتي (intersubjective) (علاقات بين الناس) وما يحدث داخل الروح أو العقل (intrapsychic) (فهمنا لأنفسنا). وناقشت ميتشل أن التحليل النفسي يزود الحركة

النسوية بأدوات هامة لفهم تاريخ الذات، وأن كتاب فرويد لا يحمل كرهاً للنساء، أو يحدد ما هي المرأة أو ما يجب أن تكون، ولكنه في الواقع محاولة، قيّمة للحركة النسائية، "لتشرع في الاستفسار عن كيف تأتى إلى الوجود" (ميتشل، ص252).

في العقدين الماضيين، بقي التحليل النفسي كما تمت ممارسته وتنظيره من قِبل نسويات في أوروبا والولايات المتحدة ـ من بينهن جين فلاكس، وجين غالوب، وتيريزا دي لوريتز، وديانا فوس، وجوديث بتلر ـ أداة هامة لفهم العلاقات المتبادلة للجنوسة، والجنسانية والذاتانية. وبالرغم من أن ارتباطات الحركة النسوية مع التحليل النفسي كانت من بين أكثر الأمور المُدانة سياسياً، وربما لا يزال الكثيرون يناقشون أن التحليل التام للجنوسة لا يمكن تحقيقه بدون علم نفس أو فهم فعّال للاوعي.

قراءات إضافية

في المقتطفات المُختارة

Stella Browne, "Studies in Feminine Inversion" (1923)

Karen Horney, "The Dread of Woman" (1932)

Joan Riviere, "Womanliness as Masquerade" (1929)

Simone de Beauvoir, from *The Second Sex* (1949)

Kate Millett, from *Sexual Politics* (1969)

Gayle Rubin, "TheTraffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex" (1975)

Nancy Chodorow, from *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (1978)

MoniqueWittig, "The Straight Mind" (1978)

Diana Fuss, from *Essentially Speaking* (1989)

Carol Gilligan, "Women's Psychological Development" from *In a Different Voice* (1982)

التقسيم في العمل على أساس الجنس

تم تنظير تقسيم العمل على أساس الجنس، وترتيب العمل في مجالات عامة وخاصة مقسمة حسب الجنوسة بوضوح، أو في مجالات الإنتاج والإنجاب، على الأخص من قِبل نسويات ماركسيات وماديات واشتراكيات في القرنين التاسع عشر والعشرين. وتحليلهن متجذر في كتاب فريدريك إنجلز *The Origin of the Family, Private Property and the State* (1884)، الذي أضاف فهماً في مجال الإنجاب وعمل المرأة لتقسيم ماركس المُبهم للجنوسة في تحليل العمل. كما اقترح عمل حديث لعالمات نسويات في وصف الأعراق البشرية بأن كل مجتمع معروف يعرض تقسيم للعمل على أساس الجنوسة من هذا القبيل، بالرغم من أن التفاصيل تختلف من ثقافة إلى أخرى. ويقلل من أهمية "عمل النساء" دائماً، بالرغم من أن العمل بحد ذاته يمكن أن يختلف.

في كتاب *The Origin of the Family*، ناقشت إنجلز أن "هزيمة الجنس الأنثوي في جميع أنحاء العالم" حدثت في لحظة كانت فيها المجتمعات السابقة قادرة على إنتاج قيمة فائضة (هذا يعني، أموال أكثر مما يحتاجه المجتمع أو الأسرة للعيش) المعزَّزة كملكية خاصة. إن الحاجة إلى تمرير ملكية خاصة من خلال الميراث، في ذلك الوقت، استلزم سيطرة على جنسانية المرأة، وبالتالي حصر المرأة بالأسرة، الحيز الخاص للإنجاب. هذا التقسيم في العمل يخدم أهداف الراسمالية الصناعية بشكل جيد، حيث يتم استغلال عمل المرأة غير المدفوع في منزلتها الاجتماعية المغلقة، من قِبل رأس المال للإنجاب واستدامة القوة العاملة.

ووسعت النسويات في القرنين التاسع عشر والعشرين هذا التقسيم في تحليل العمل كأداة أساسية لفهم تقسيم العمل في رعاية الطفل على أساس الجنوسة، فضلاً عن الفصل المهني للقوة العاملة وتقسيم العمل النفسي والعاطفي في الأسرة والمجتمع. وأشارت ألكسندرا كولونتاي إلى التحيز الطبقي لهذه الأيديولوجية، الذي يثمِّن أمومة نساء الطبقة الوسطى، في حين أنه لا يحمي نساء الطبقة العاملة الحوامل من العمل الشاق كخادمات في المنازل. فيما بعد، ناقشت شولاميث فايرستون أن ذلك التقسيم للعمل الإنجابي هو حجر الأساس لنظام الجنس/الجنوسة. واقترحت نسويات راديكاليات أخريات ونسويات ثقافيات، أن منزلة المرأة الاجتماعية المنفصلة يمكن أن تكون عزلة، أو مورداً، أو مكاناً آمناً للمرأة، أو ثقافة منفصلة تماماً.

وكان حل إنجلز لاضطهاد النساء تحت نظام أبوي رأسمالي هو إدخال النساء في مجال العمل العام، وإلغاء الأسرة كوحدة اقتصادية أولية. وقدّمت نسويات اشتراكيات في القرن العشرين حلولاً مشابهة. على سبيل المثال، اقترحت تشارلوت بيركنز أويلمان تحويل كل عمل المرأة غير المأجور إلى عمل مأجور من خلال حضانات أطفال، ومصابغ غسيل ملابس، ومطابخ مشتركة؛ واقترحت نسويات اشتراكيات بأنه ينبغي أن يُدفع أجر للمرأة "أجر للعمل المنزلي." وناقشت الباحثة النفسية نانسي تشودورو، ودوروثي دينرشتاين، اللتين اعتبرتا جذور عدم المساواة هو في التقسيم الجنسي للعمل في رعاية الطفل، أن نقل الرجل إلى تلك المنزلة الاجتماعية المغلقة للمشاركة في الرعاية الأبوية مع المرأة على حد سواء، سينهي عدم المساواة تماماً.

ووجدت النساء الملونات ونساء العالم الثالث كذلك أن تحليل تقسيم العمل هو أداة فعالة لفهم أوضاعهن الخاصة في ما يُسمى اقتصاديات نامية. وقد استخدمنه مؤخراً لفهم وضع العمال في العالم الثالث، وعلى الأخص النساء العاملات، على خط التجميع (Assembly Line) العالمي.

قراءات إضافية

في المقتطفات المُختارة

Mary Wollstonecraft, from A *Vindication of the Rights of Woman* (1792)

Friedrich Hngels, from *The Origin of the Family, Private Property and the State* (1884)

Charlotte Perkins Oilman, from *Women and Economics* (1898)

Alexandra Kollontai, from *Working Woman and Mother* (1914)

Mary Ritter Beard, from *Woman as a Force in History: A Study in Traditions and Realities* (1946)

Shulamith Firestone, from *The Dialectic of Sex* (1970)

Christine Delpliy, "For a Materialist Feminism" from *Close to Home* (1975)

Heidi Hartmann, "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union" (1981)

Rosi Braidotti, "Becoming Woman, or Sexual Difference Revisited" from *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming* (2002)

الجنسانيات

"لأن الجنسانية (Sexuality)،" وفقاً لـ غيل روبين، "هي أواصر العلاقة بين الجنسين، فإن كثيراً من اضطهاد المرأة يولد من الجنسانية ويتم من خلالها، ومتشكّل داخلها" ("Thinking Sex" 35). إن استخدامنا للجمع "جنسانيات" يشير إلى أن النسويات المعاصرات وضعن نظريات لاحتمالات متعددة للهوية الجنسية، والميل الجنسي، والتعبير الجنسي، التي تم تعريفها جميعاً من خلال النظرية النسوية، وكذلك من خلال نظرية الكثليين جنسياً ونظرية الرجل المثلي جنسياً. ووضعت النسويات نظرية الجنسانية كموقع للهيمنة على المرأة والمورد المحتمل للمقاومة، والتعريف الذاتي والذاتانية.

كان أول مشروع لنسويات القرن التاسع عشر هو المطالبة بجنسانية للنساء، لأن الأيديولوجيات السائدة عرَّفت "فضيلة" المرأة بشكل تقليدي على أنها غياب التعبير والخبرة الجنسية. ولاجنسانية المرأة كان مسلَّم بها ببساطة حتى أن العلاقات الجسدية الحميمية بين النساء لم تكن في معظمها تُعتبَر على أنها جنس. وتنظمت النسويات لمقاومة المحاولات الحكومية والقانونية والطبية لتعريف وتنظيم جنسانية المرأة، على الأخص تلك التشريعات مثل قانون الأمراض المعدية، الذي حاول أن ينظِّم العاهرات، وقانون الرقابة، الذي نظّم المواد "الفاحشة" وبالتالي منع توزيع معلومات عن تنظيم النسل. ورداً على تلك القوانين، ناقشت جوزفين بتلر ومارغريت سانجر وفكتوريا وودهل، وأخريات، وقمن بالتنظيم من أجل حق المرأة في السيطرة على جسدها وجنسانيتها، وأن تكون حرة من استغلال الرجل الجنسي. وقدَّمت تحليلاتهن أول اعتراض نسوي شامل على **المعايير الجنسية المزدوجة** ـ المعيار الذي يتطلب من الأنثى العفة في حين يسمح للذكر ممارسة علاقات جنسية متعددة، بل والإعجاب بها.

وقدَّم فرويد وأتباعه إلى النظرية الغربية مفهوم أن الجنسانية هي المحدِّد الأساسي للهوية، مصرحين بتفوق العضو الذكري على البظر الأدنى، ومعرفين الحياة الجنسية "العادية" للمرأة على أنها مهبلية المنحى، وتُقرِّر بالدخول مع هدف إنجاب طفل ذكر. جميع أشكال التعبير الجنسي الأخرى، المثلية بشكل خاص، كانت تُعتبَر على أنها انكفائية وغير ناضجة.

إن إرخاء قبضة النظرية الفرويدية في تعريف جنسانية المرأة كان مشروعاً هاماً لنسويات في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين. وبالرغم من اشتراكهن بنقد مشترك للحتمية البيولوجية للنظرية الفرويدية ولـ"أسطورة هزة الجماع المهبلي" (كويدت) كمحور لها، فقد اقترحن العديد من وجهات النظر والنظريات البديلة لجنسانية المرأة. ونسويات من الموجة الثانية، أمثال فريدان وميليت، رفضنّ فرويد وحاججن أن الظروف الاجتماعية لحياة نساء الطبقة المتوسطة داخل المجتمع الأبوي، وليس أعضائهن التناسلية، هي أصل عدم مساواتهن واضطهادهن. واقترحت بعض النسويات **التحرر الجنسي**، وهو رفض للمعايير الجنسية المزدوجة، وحرية جنسية للنساء مساوية لتلك التي يتمتع بها الرجال. واقترحت أخريات **التخنث**، وهو كسر **للثنائية** الصارمة للرجل والمرأة، وقبول لمزج صفات الذكر والأنثى في كل فرد.

وجعلت نسويات ليبراليات، مثل شولاميث فايرستون، الصلة بين جنسانية المرأة والإنجاب في المقدمة. واقترحت فايرستون في كتابها *The Dialectic of Sex* (1970)، أن تحرر المرأة سيتحقق فقط عندما يتم قطع الصلة بين الجنسانية والإنجاب من خلال استخدام التكنولوجيات. كما انتقدت نسويتان فرنسيتان، لوسي إيريغاري وهيلين سيكسوس، التمحور حول الرجل في الفكر الغربي، على الأخص على النحو الذي عبّر عنه الباحث النظري الفرويدي الجديد جاك لاكان. وقد عرفتا الاقتصاد الجنسي الأنثوي بأنه متعدد ومرن مقارنة بأحادي المركز والوحدوي والخطي (معرَّف فيما يتعلق بالعضو الذكري الفردي).

إن عمل المنظّرات المثليات، مثل تشارلوت بنش، وميرلين فراي، وتي غريس أتكنسون، وأندريا دوركين، ومونيك ويتيغ، كان محورياً لتشكيل فهم النسوية للجنسانية. وقد ناقشن من وجهات نظر متنوعة بأن المثلية هي الخيار الجنسي والسياسي الوحيد التي يمكن أن يحرر المرأة من الهيمنة الأبوية في **اشتهاء الجنس الآخر**. وأعاد مقال أدريين ريتش "قسرية اشتهاء الجنس الآخر ووجود المثلية" توجيه هذه المناقشة بمجادلة أن اشتهاء الجنس الآخر هو وضع سياسي يُوظّف أدوات أيديولوجية وافرة لتنفيذه على أنه معياري.

ويقترح المقال مفهوم استمرارية المثلية، "مدى خلال حياة كل امرأة وعلى طول التاريخ، لتجربة معرَّفة من قِبل المرأة، وليس ببساطة حقيقة أن المرأة مارست تجربة جنسية تناسلية مع امرأة أخرى، أو أنها كانت ترغب باستمرار بتلك التجربة".

في ثمانينيات القرن العشرين، كانت النسويات منقسمات إلى حد كبير حول قضايا الجنسانية، على الأخص الإباحية والدعارة، وحالة هويات وممارسات جنسية من هذا القبيل بوصفها ماسوشية سادية. وعبر القيان بعمل منظم ضد الإباحية وصناعة الجنس الإعلاني، اعتبرت ما يُسمينّ النسويات **المناهضات للجنس** أن صناعة الجنس الإعلاني وجميع الرسومات التصويرية الجنسية بأنها مصدر اضطهاد المرأة. وفي الوقت ذاته، جادلت ما يُسمين النسويات **المؤيدات للجنس** لصالح استقلالية المرأة الجنسية، والتحرر الجنسي، والمتعة الجنسية، والتعددية الجنسية.

ومؤخراً، اتسعت مناقشة نسوية للجنسانية لتشمل اتجاهات متعددة. إن المناقشة بأن الرغبة الجنسية ليست فطرية أو طبيعية، ولكنها تشكّلت من خلال عمليات اجتماعية وتاريخية خاصة، ويستمر كتاب فوكولت *History of Sexuality* في كونه تأثيراً هاماً على مناقشات الجنسانية من قِبل المثليين والنسوية. وقد دفعت باحثات في نظريات الرجال المثليين جنسياً هذه المناقشات أبعد باقتراح أنه لا الجنس ولا نوع الجنس موجودان إلا كممارسات مرنة لتصنيفات استبدادية (جوديث بتلر)، في حين أن الذين يحملون صفات الجنسين والذين تم تغيير جنسهم أعادا طرح الأسئلة عن الطبيعة الأساسية للذات الجنسية (هالبيرستام). ركّزت الحركات النسائية العالمية/العالم الثالث الاهتمام على أثر القيم الجنسية الغربية على تجارة الجنس الإعلاني، والإيدز، والصحة الدولية، وسياسات تخطيط الأسرة، وكذلك على مفهوم الجنسانية ذاتها (غريوال وكابلان).

قراءات إضافية

في المقتطفات المُختارة

Josephine Butler, *"Letter to My Countrywomen, Dwelling in the Farmsteads and Cottages of England" (1871)*

Victoria Woodhull, *"The Elixir of Life; or, Why Do We Die?" (1873)*

Margaret Sanger. *from* Woman and the New Race *(1920)*

Stella Browne, *"Studies in Feminine Inversion" (1923)*

Margaret Mead, *from* Sex and Temperament in Three Primitive Societies *(1935)*

Kate Millett, *from* Sexual Politics *(1969)*

Shulamith Firestone, *from* The Dialectic of Sex *(1970)*

Radicalesbians, *"The Woman-Identified Woman" (1970)*

Helene Cixous, *"The Laugh of the Medusa" (1975)*

Charlotte Bunch, *"Not for Lesbians Only" (1975)*

Adrienne Rich, *"Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence" (1980)*

Catharine A. *MacKinnon, "Sexuality, Pornography and Method: 'Pleasure under Patriarchy'" (1989)*

Judith Butler, *from* Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity *(1990)*

Judith Halberstam, *"Transgendcr Butch: Butch/FTM Border Wars and the Masculine Continuum" from* Female Masculinity *(1 998)*

Inderpal Grewal and Caren Kaplan, *"Global Identities: Theorizing Transnational Studies of Sexuality" (2001)*

الحركة النسوية "في العالم الثالث"/العالمية

يُستخدَم مصطلح "نساء العالم الثالث" بوجوه مختلفة لتوضيح غالبية نساء العالم، اللواتي يعشن خارج الغرب الصناعي، وأحياناً لشمول النساء الملونات ضمن الدول الغربية، أيضاً. وتشير علامتا الاقتباس إلى الحاجة إلى المجادلة والنظر في هذا المصطلح بعدة طرق. أولاً، يُجمّع المصطلح في فئة واحدة عدد ضخم من النساء معاً، واللواتي تختلف تجاربهن إلى حد كبير بحسب الطبقة والقومية والثقافة والجنسانية. وأي تماسك سياسي قد تدعيه "نساء العالم الثالث"، لا يأتي من تطابق التجارب، بل، كما اقترحت تشاندرا موهانتي، من سياق مشترك للنضال. ثانياً، ينبغي معالجة المصطلح "العالم الثالث" ذاته بشكل نقدي، حيث أنه يشير إلى تسلسل هرمي بين العالمين الأول والثالث، والذي هو إرث الاستعمار والإمبريالية. واقترح البعض أن المصطلح ثلثي العالم قد يُستخدَم بشكل ملائم أكثر، حيث يشير إلى حقيقة أن غالبية سكان العالم يعيشون خارج أوروبا والولايات المتحدة. ووفقاً لـ موهانتي في مقدمتها إلى *نساء العالم الثالث وسياسة الحركة النسوية* *Third World Women and the Politics of Feminism*، "سجلات تاريخ اشتراك نساء العالم الثالث في الحركة النسوية قليلة." وبالتأكيد أن استعمار القرن التاسع عشر ترك نساء العالم الثالث متواريات إلى حد كبير، أو قدمهن على أنهن "الأخريات الغريبات."

دخل النقاش عن "نساء العالم الثالث" في العلاقة الأنجلو ـ أمريكية في القرن

العشرين من خلال عمل علماء الإنسان، الذين بدأوا بوصف وتعريف حياة النساء في عملهم الخاص بوصف الأعراق البشرية، ومن خلال علماء اجتماع وعلماء اقتصاد، الذين ناقشوا النساء و/في التطور. وفي حين أن هذه الخطابات كانت، ويجب أن تكون، عرضة للنقد بشكل شامل بسبب استمرارية التعصب لأوروبا والإمبريالية، فقد جلبوا إلى الحركة النسوية الغربية بعض إطلاعهم على حياة نساء كنّ سابقاً متواريات. وكانت النسويات العاملات في دراسة الأعراق البشرية في مقدمة المناقشات عن أساليب النسوية؛ ومن خلال التصارع مع مشاكل الجنوسة والتحيّز الثقافي في أبحاث علماء الإنسان الغربيين الذين يدرسون شعوب العالم الثالث، فقد أوضحن أهمية مراعاة الباحثات في أعمالهن المواقع الاجتماعية والمؤسسية، ووجهات النظر، والالتزامات الميتافيزيقية والسياسية.

ومع اجتماع مؤتمر عقد الأمم المتحدة للمرأة 1975 ـ 1985 في مدينة مكسيكو، وكوبنهاغن، ونيروبي، بدأت محاولات لتعزيز حركة نسوية عالمية، مما يعني، كما عبرت عنه تشارلون بنش، "الاعتراف بأن اضطهاد المرأة في جزء من العالم يتأثر غالباً بما يحدث في جزء آخر منه، وأنه لا توجد امرأة حرة إلى أن يتم التخلص من ظروف اضطهاد المرأة في كل مكان." وتستلزم الحركة النسوية العالمية، بالنسبة لـ بنش وأخريات، جعل العالمي محلي، والمحلي عالمي، وفهم التجارب المختلفة للنساء في أجزاء مختلفة من العالم، والعمل في تحالفات مع نساء أخريات بدون فرض أجندات غربية عليهن.

وقد قوبلت بعض جهود النساء الغربيات للبدء بالحديث عن وضع نساء العالم الثالث، بنقد شديد من قِبل نساء العالم الثالث لمحاولاتهن تصدير أجندة نسوية غربية إلى العالم، والإخفاق في الاعتراف بنضال المقاومة والتحرر الذي تقوم به فعلاً نساء العالم الثالث، أو حتى للاشارة إليهن على أنهن نسويات. إن تعقيدات النقاش حول تشويه الأعضاء التناسلية الأنثوية هي الأكثر رمزية لتعقيدات لتشكيل تحالفات عالمية من هذا القبيل. ومع ذلك فإن تطور الاقتصاد العالمي، والقوة العاملة، والإتجار بالنساء، وغيرها من قضايا حقوق اللاجئين وحقوق الإنسان للمرأة، جعل من الواضح بشكل متزايد كم هو ضروري تشكيل تحالفات نسوية عالمية. وتشكل خطة عمل مؤتمر الأمم المتحدة حول المرأة، المنعقد في بيجين في 1995، بيان واحد واضح لهذه الحاجات الأساسية.

جنباً إلى جنب مع عمل النساء الأمريكيات الملونات، قدَّمت النظرية المُقدَّمة من قِبل باحثات نسويات من العالم الثالث، من بينهن ري تشو، وتشاندرا موهانتي، وترين تي.

مين ها، مساهمات منهجية ومعرفية هامة جداً للحركة النسائية الأنجلو ـ أمريكية. لقد اعترضن على تعصبها لأوروبا، و"استأصلن التفكير المزدوج." كما اقترحت أنزالدوا في مقالها عن وعي الهجينات، وطالبت "بوعي متعدد" ... الذي "يتطلب فهم أفكار ومعارف متعددة، ومعارضتها غالباً، وتحويلها." (موهانتي، ص 36).

معظم هذه النظرية الحديثة تتقاطع مع نظرية ما بعد الاستعمار. هذا العمل، المُقدَّم من قِبل باحثات من العالم الثالث والغرب، مرتبط إرتباطاً وثيقاً بما بعد الحداثة في هجومه على خطابات الغرب المهيمنة، في هذه الحالة، على الأخص تلك الخاصة بالاستعمار والإمبريالية. لذا، فإن نظرية ما بعد الاستعمار النسوية تسعى إلى حيز وخطاب يمكن أن يتم فيه توضيح معرفة وفعالية وذاتانية نساء العالم الثالث (نارايان).

قراءات إضافية

في المقتطفات المُختارة

Margaret Mead, from *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1935)

Fatima Mernissi, from *Beyond the Veil: Male—Female Dynamics in Modern Muslim Society* (1975)

Chandra Talpade Mohanty, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses" (1984/1991)

Paula Gunn Alien, "Kochinnenako in Academe" (1986)

Gloria Anzaldua, "La Consciencia de la Mestiza: Towards a New Consciousness" (1987)

The Beijing Declaration and Platform for Action (1995)

Uma Narayan, "Contesting Cultures: 'Westernization,' Respect for Cultures, and Third World Feminists" from *Dislocating Cultures:Identities, Traditions and ThirdWorld Feminism* (1997)

Cynthia Enloe, "Decisions, Decisions, Decisions" from *Maneuvers: The International Politics of Militarizing Women's Lives* (2000)

Inderpal Grewal and Caren Kaplan, "Global Identities: Theorizing Transnational Studies of Sexuality" (2001)

الجزء II

1792 ـ 1920





1792 ـ 1920 : مقـدمـة

في نهايـة القـرن الثـامن عـشر، لم يكـن لمعظـم النـساء في الولايـات المتحـدة وبريطانيا العظمى وجود قانوني عام. لقد كن إما بنات يعرَّفن بوضع آبائهن، أو زوجات يعرَّفن بوضع أزواجهن. وخلال هذه الفترة، حاولت النظريـة النـسوية (بـالرغم مـن أن هـذا المـصطلح لم يكـن يُـستخدَم)، في القـسم الأكـبر منهـا، أن تحلـل الإعاقـات القانونيـة والاجتماعية التي واجهتها المرأة، وتناقش لصالح أكثر حقوق المرأة أساسـية. إن مبادئ التنوير والإنسانية الليبرالية ـ مناقشات من أجل "حقوق الرجل،" التي دعمت الثورات الفرنسية والأمريكية في نهاية القرن الثامن عشر ـ قدَّمت أساساً نظرياً لكثير من كتابات القرن التاسع عشر النسوية. وحاول كتاب ماري وولستونكرافت *Vindication of the Rights of Woman* (1792)، و"بيان المشاعر" (1848) لـ سينيكا فولز، أن تجعل لغة "الحقوق" تؤثر في أوضاع النسـاء، وأن تدرج المرأة بين "البشر" و"المواطنين" باسم الذين تم كسب حقوقهم.

كان النضال الرئيس لحقوق المرأة في القرن التاسع عشر هو الحملة من أجل حق التصويت للمـرأة الـذي بـدأ في الولايـات المتحـدة مع اجتمـاع سينيكا فولز في 1848، واستمر عبر 1920، عندما منح إقرار التعديل التاسع عشر المرأة الأمريكيـة حق التصويت. واستُخدمت هذه المناقشات الليبراليـة من أجل الحقوق الرئيسـة، من قِبل مؤيدات للمرأة في مناطق أخرى كذلك. لقد دعمن نضالات نساء الطبقة الوسطى من أجل حق التملك، وحق حضانة أطفالهن، ورفع دعوى للطلاق، والحصول على قبول في التعليم العالي، والتدريب المهني، والمهن بحد ذاتها. كما دعمن نضالات نساء الطبقة العاملة للحصول على توظيف، وسكن كريم، ورواتب كافية.

كثير من النساء اللواتي أصبحن مشاركات في النضال من أجل حق التصويت كنَّ مشاركات سابقاً في سياسي تقدمي أو راديكالي، بشكل أساسي في حركة إلغاء العبودية. إحدى المناقشات التي قسَّمت حركة المطالبة بحق التصويت عبر القسم الأكبر من تاريخها، كانت إلى أي مدى يمكن، أو ينبغي على قضية حق التصويت أن ترتبط بالحركات

الراديكالية من أجل الإصلاح، حركة إلغاء العبودية بالذات، أو حتى حملات نساء أخرى، كتلك التي كانت من أجل العدالة الجنسية، أو تنظيم النسل، أو لتشريع حماية للنساء العاملات. تم إرساء هذه المجادلات السياسية على أسس خلاف نظري جوهري بشأن تشابه النساء مع الرجال أو الاختلاف عنهم، وعن بعضهن البعض. وناقش مؤيدو الحركة النسوية الليبرالية لصالح الاعتراف بحقوق للمرأة كحقوق الرجل القانونية ذاتها. ودرس آخرون ــ ناظرين إلى عمل المرأة، وإنتاجها وإنجابها، وجنسانيتها، ومهامها الاجتماعية والثقافية، ومحاولين فهم طبيعة خضوعها ــ اختلاف المرأة، وناقشوا أن أدوار وواجبات المرأة الخاصة أدت إلى مساهمات فريدة، ولكنها تطلبت كذلك حماية خاصة.

ركزت معظم الكتابات عن وضع المرأة في القرن التاسع عشر على الطرق التي تم فيها تشكيلها من قِبل التحضُّر والتصنيع. وكان لتطور الطبقة الوسطى الحضرية الضخمة، والتي بدأت في أواخر القرن الثامن عشر، بعض المزايا بالنسبة للمرأة في الرخاء المتزايد لأسرهن، وتوافر مزيد من الخدمات المنزلية. من ناحية أخرى، فإن الأيديولوجية المصاحبة للمنزلة الاجتماعية المنفصلة، والتي نسَّبت نساء الطبقة الوسطى، بتصميم أكثر من أي وقت مضى، إلى العالم المغلق للأمومة والحياة العائلية، كما فرضت قيوداً صارمة على وصول المرأة إلى العالم العام (Public world). وحاول جون ستوارت، وهارييت تيلر، وفريدريك إنجلز، أن يحللوا "خضوع المرأة" الذي نشأ من إيديولوجية الطبقة الوسطى هذه. وفي وقت متأخر من القرن، اقترحت تشارلوت بيركينز أويلمان، مستخدمة أدوات التحليل الاشتراكي، نقل عمل المرأة من المنزل لتنهي تماماً استبداد المنزلة الاجتماعية المنفصلة.

وبالنسبة لنساء الطبقة العاملة، فإن التمدن كان يعني عمل في مصنع أو في خدمة بأجور منخفضة، وفي ظروف عمل سيئة، فضلاً عن الحاجة لإطعام عائلاتهن ورعايتها في ظل هذه الظروف. كثير من فتيات الطبقة العاملة وجدن وظائف، ليس فقط في المطاحن والمصانع، بل كذلك في قطاع الخدمات النامية بأعمال مثل خادمات في المنازل، وفيما بعد موظفات في مكاتب، ونادلات، ومساعدات في مستشفيات. وكانت الأم جونز واحدة من عدة نساء أصبحن ناشطات في تنظيم العمل وفي الكتابة والتفكير بشأن ظروف العمل الصناعي وتأثيراتها الخاصة على النساء.

كثير من نساء الطبقة العاملة اللاتي وصلن حديثاً إلى المدن، وجدن أن العمل الوحيد الذي كان بإمكانهن الحصول عليه كان كعاهرات، وهو وضع أثار كثير من الاهتمام

والنقاش في الولايات المتحدة وبريطانيا العظمى. وخلال ستينيات القرن التاسع عشر، أدت المحاولات في بريطانيا العظمى لتنظيم الدعارة من خلال قوانين الأمراض المعدية، إلى دفع نسويات، مثل جوزفين بتلر، إلى انتقاد علني للمعايير المزدوجة على أساس الجنوسة والتي تطلبت كبتاً جنسياً من جانب النساء، ولكنها تغاضت عن عهر الرجال. وقد استُخدِمَت المناقشات التي تطورت في هذه المساعي الجاهدة فيما بعد من قِبل ناشطات يحاربن لصالح وصول النساء إلى برامج تنظيم النسل، وحقهن في اتخاذ قرارات بشأن جنسانيتهن الخاصة.

وبالرغم من أن كثير من كتابات وفكر القرن التاسع عشر كان موجهاً نحو حياة النساء في الطبقتين الحضريتين الوسطى الجديدة والعاملة، وخلال معظم هذه الفترة عاشت غالبية النساء الأمريكيات ـ الأمريكيات الأوروبيات، والأمريكيات من السكان الأصليين، والأمريكيات الإفريقيات، والأمريكيات الآسيويات، واللاتينيات ــ في محيط ريفي، وقضين حياتهن في الزراعة والأعمال المنزلية بدون أجور. وتنوعت ظروف حياتهن بشكل كبير، من حياة بنات وزوجات موسورة نوعاً ما في مزارع أنشئت منذ عهد طويل في الشرق والغرب الأوسط، إلى أولئك النساء في عائلات فقيرة من البيض تعملن كمزارعات مُستأجرات جنوبيات، وإلى عائلات انتقلت إلى الغرب خلال التوسع نحو الغرب، إلى حياة النساء الأمريكيات من السكان الأصليين اللواتي تم نقلهن مع قبائلهن من مواطنهن التقليدية إلى أراضٍ مخصصة، إلى حياة نساء أمريكيات أفريقيات يعيشن كعبيد في الجنوب.

بحلول 1920، تم الحصول على حق التصويت، فضلاً عن العديد من حقوق المرأة الأخرى. كانت بعض النساء متعلمات بشكل أفضل، وحصلن على حقوق قانونية ووصول مهني أكثر مما حصلت عليه النساء في أي وقت مضى. وأولئك اللواتي عملن بجد للحصول على حق دستوري للمرأة، اعتبرن تحقيقه كاعتراف بوضع المرأة كمشاركة كاملة اجتماعياً وسياسياً في الديمقراطية الأمريكية. أخيراً، سواء أكانت هذه الرؤية ستتحقق، وسواء، في الواقع، أكانت الرؤية، التي على الأرجح ستغيّر حياة الكثير من النساء، بقيت قضايا للعقود التالية.

12

منح حق التصويت/الاقتراع للمرأة

هارييت تيلر

هارييت تيلر إنجلترا. 1807 ـ 1858. منادية بحق التصويت للمرأة. كاتبة مقالات. وبالرغم من أنها نشرت القليل خلال حياتها، فقد قام جون ستوارت ميل بتكريمها كمشاركة رئيسة في جميع أعماله في أواخر أربعينيات وخمسينيات القرن التاسع عشر، على الأخص كتاب *The Subjection of Women* (1869)، والذي نُشر بعد وفاتها. وأصبحت موضوع فضيحة عندما اختارت أن تعيش منفصلة عن زوجها، وكرست نفسها لعملها مع ميل الذي تزوجته بعد سنتين من وفاة زوجها في 1849. وتم نشر *Enfranchisement* أصلاً في *The Westminster Review* تحت اسم جيه. إس. ميل.

ربما سيتعلم معظم قراءنا من هذه الصفحات ولأول مرة أنه قد نشأ في الولايات المتحدة، وفي الجزء الأكثر تحضراً واستنارة منها، حملة رأي عام منظمة حول سؤال جديد ـ جديد ليس بالنسبة للمفكرين، ولا بالنسبة لأي شخص يحترم ويعترف كذلك بمبادئ الحرية والحكومة الشعبية، بل جديد، وحتى غير مسموع به من قبل، كموضوع للاجتماعات العامة والنشاط السياسي العملي. هذا السؤال هو منح حق التصويت للمرأة؛ وحق حصولهن، في القانون وفي الواقع، في مساواة على جميع الحقوق، السياسية والمدنية والاجتماعية، مع المواطنين الذكور في المجتمع.

وسيضيف إلى هذه المفاجأة التي سيتلقى معها الكثيرون هذه المعلومة، أن الحملة التي بدأت لم تكن مرافعة من جانب الكتّاب والخطباء الذكور عن النساء، أولئك الذين كانت مصلحتهم هي أن يبقوا، علانية، إما غير مبالين أو معادين ظاهرياً. لقد كانت حركة سياسية، وعملية في أهدافها، أُنجزت بشكل يدل على نية إرادة في المثابرة. وهي حركة ليست *للنساء* فحسب، ولكن *بهن*...

وحيث أن مروجي هذه الحملة الجديدة يتخذون موقفهم على أساس مبادئ، ولا

يخشون التصريح بهذه المبادئ على أوسع مدى لها، بدون خدمة زمنية ولا تسوية، فإنها ستبدو من الحلول التي اعتمدها الميثاق،[1] الذي ننسخ جزءاً منه.

مُثبَت ـ أن كل إنسان، بالغ، ومقيم لفترة مناسبة من الوقت على تراب الوطن، والمُطالَب بطاعة القانون، له الحق في إبداء رأيه في تشريعه؛ حيث أن كل شخص كهذا، تُفرَض على أملاكه أو عمله ضريبة من أجل دعم الحكومة، له الحق في حصة مباشرة من هذه الحكومة؛ لذلك فإن:

مُثبَت ـ للمرأة الحق في التصويت، وأن تُعتبَر مؤهلة للمناصب القيادية، وأن كل طرف يزعم أنه يمثل الإنسانية، والحضارة، وتقدُّم العصر، مُلزَم بالكتابة على راياتها المساواة أمام القانون، بدون تمييز على أساس نوع الجنس أو اللون.

مُثبَت ـ أن الحقوق المدنية والسياسية لا تعترف بجنس، ذكراً أو أنثى، وبالتالي فإن كلمة "ذكر" ينبغي شطبها من كل دستور حكومي.

مُثبَت ـ أنه نظراً لأن امكانية الحصول على وظيفة شريفة ومفيدة في مرحلة متقدمة من العمر هو أفضل حافز لاستخدام المزايا التعليمية، ونظراً لأن أفضل تعليم هو ذلك الذي نعطيه لأنفسنا، في النضال والتوظيفات وانضباط الحياة؛ لذا، فإنه من المستحيل أن تتمكن المرأة من الاستفادة تماماً من التعليمات التي تزودن بها أصلاً، أو أن يحقق عملها العدالة لقدراتها، إلى أن يتم فتح السبل أمامها إلى الوظائف المدنية والمهنية المختلفة على مصراعيها.

مُثبَت ـ أن كل جهد لتعليم المرأة، بدون ملائمة لحقوقها، وإثارة وعيها بأهمية مسؤولياتها، هو أمر عديم الجدوى ومضيعة للجهد.

مُثبَت ـ أن قوانين الملكية، كما تؤثر في الأشخاص المتزوجين، تتطلب تعديلاً شاملاً، بحيث تكون جميع الحقوق متساوية بينهما؛ وأن للزوجة، خلال الحياة، سيطرة متكافئة على الملكية التي تم كسبها بكدحهما وتضحياتهما المشتركة، وأن تكون وريثة لزوجها، وبالضبط إلى الحد الذي يكون هو فيه وريثاً لها، وأن يكون لها الحق عند موتها بأن تتصرف بالوصية بالحصة ذاتها من الملكية المشتركة كما له الحق بذلك.

فيمايلي مُلخص موجز للطلبات الرئيسة:

1. *التعليم* في المدارس الابتدائية والثانوية، والجامعات وفي المؤسسات الطبية والقانونية واللاهوتية.

2. *الشراكة* في العمل والمكسب، والمخاطرة والمكافأة، في الصناعة المُنتِجَة.

3. *حصة متساوية* في صياغة القانون وتنفيذه ــ البلدية والحكومية والقومية ــ من خلال جمعيات تشريعية ومحاكم ومكاتب تنفيذية.

• • •

أن للمرأة حق مطالبة مقنع بقدر ما هو حق الرجل، فيما يتعلق بالحق الشخصي في التصويت، أو الحصول على مركز في مقصورة المحلفين، وقد يكون من الصعب على أي شخص أن ينكره. ومن المؤكد أنه لا يمكن إنكاره من جانب الولايات المتحدة، كشعب أو كمجتمع. فمؤسساتهم الديمقراطية تستند إلى الحق الطبيعي في أن يكون لكل شخص صوت في الحكومة. إن إعلان الاستقلال الخاص بهم، الموضوع من قِبل الرجال الذين لا يزالون سلطاتهم الدستورية العظيمة ــ تلك الوثيقة التي كانت منذ البداية، وهي الآن، الأساس المُعترَف به لحكومتهم، تبدأ مع هذا التصريح الواضح:

> إننا نعتبر هذه الحقائق على أنها بديهية: أن جميع الرجال خلقوا متساويين؛ وأن خالقهم وهبهم حقوقاً لا يمكن إنتهاكها؛ وأنه من بينها الحق في الحياة والحرية والسعي من أجل تحقيق السعادة؛ وأنه من أجل صيانة هذه الحقوق، فقد تم تأسيس الحكومات بين الرجال، مستمدين سلطاتهم العادلة من موافقة المحكومين...

وبعد نضال يستحق، بكثير من أحداثه، أن يُسمى بطولياً، فإن المؤيدين لمبدأ إبطال الإسترقاق هم أقوياء جداً الآن في العدد والتأثير بحيث أنهم يحافظون على توازن الأحزاب في الولايات المتحدة. وكان من المناسب أن يكون الرجال الذين ستبقى اسماؤهم مرتبطة مع استئصال أرستقراطية اللون من التربة الديمقراطية الأمريكية، بين منشئي أول احتجاج جماعي، لأمريكا ولباقي العالم، ضد أرستقراطية الجنس؛ وهي تمييز دخيل مثل ذلك التمييز حسب اللون، وغير ذي صلة تماماً مع جميع مسائل الحكومة.

إن مطالبة النساء بمساواة مدنية وسياسية، لم تشكّل مطالبة لا تُقاوم فقط بالنسبة لديمقراطية أمريكا، وإنما أيضاً بالنسبة لأولئك الراديكاليين ومؤيدي الحركة الوثيقية* في الجزر البريطانية، والديمقراطيين في القارة الذين يدَّعون ما يُسمى حق تصويت للجميع بوصفه حقاً متأصلاً، تم حجبه عنهم ظلماً وتعسفاً. حيث مع أية حقيقة أو عقلانية كان يمكن لحق التصويت أن يعبِّر عنه باعتباره للجميع، في حين أن نصف الجنس البشري بقي مستثنى منه؟ ولإعلان أن الصوت في الحكومة هو حق للجميع، والمطالبة به لجزء فقط ــ أعني، الجزء الذي يخص المُطالب ذاته ــ يعني عملياً إنهاء ظهور المبدأ. إن مؤيد الحركة الوثيقية الذي ينكر حق التصويت للمرأة هو مؤيد للحركة الوثيقية فقط لأنه ليس صاحب أمر: إنه أحد أولئك المؤيدين للمساواة والذي يمكن أن يحققوا مساواة لأنفسهم فقط.

وحتى أولئك الذين لا يعتبرون الصوت في الحكومة بأنه مسألة حق شخصي، ولا يعترفون بمبادئ تتطلب وجوب امتداده إلى الجميع، لديهم عادة مبادئ أساسية تقليدية عن العدالة السياسية التي من غير الممكن معها تسوية استثناء جميع النساء من الحقوق العامة للمواطنة. إنها بديهية حرية إنجليزية بأن فرض الضريبة والتمثيل يجب أن يكونا شاملين بشكل متساو. وحتى بموجب القوانين التي تمنح أملاك الزوجة للزوج، فهناك عدد من النساء غير المتزوجات يدفعن ضرائب. إنه أحد المبادئ الأساسية في الدستور البريطاني أنه يتوجب محاكمة جميع الأشخاص من قِبل نظرائهم؛ ومع ذلك فإن النساء، عندما يحاكمن، يحاكمن من قِبل قضاة ذكور ومحلفين ذكور. وبالنسبة للأجانب فإن القانون يمنح امتياز مطالبة بوجوب أن يكون نصف هيئة المحلفين مكونة منهم أنفسهم؛ وليس الأمر هكذا بالنسبة للنساء. وبعيداً عن قواعد التفصيل، والتي تمثل الأفكار المحلية والوطنية أكثر من أفكار تنطبق على الجميع؛ إن عدم وضع فوارق في المنزلة بدون ضرورة، هو مبدأ عدالة مُعترَف به. وفي جميع الأمور ينبغي أن تكون الفرضية إلى جانب المساواة. وينبغي إعطاء سبب بشأن لماذا يجب أن يكون أي شئ مسموح به لشخص ما ومحرَّم على آخر. ولكن عندما يشمل ذلك المحرَّم تقريباً كل شيء يعني لأولئك المسموح لهم به مكافأة،

* المبادئ التي نادى بها بعض المصلحين السياسيين الإنجليز في القرن التاسع عشر والتي هدفت إلى تحسين أوضاع الطبقة العاملة من الناحيتين الاجتماعية والصناعية.

وأن يحرموا مما يشعرون أنه الأكثر إهانة؛ عندما لا تكون الحرية السياسية فقط، بل حرية التصرف الشخصية هي امتياز طبقة ما؛ وحتى في ممارسة الصناعة، عندما تكون جميع التوظيفات تقريباً التي تشغل المناصب الوظيفية العليا في حقل ما، والتي تقود إلى فرق أو مال أو حتى استقلال مادي، محاطة بسياج بوصفها ميدان حصري للشريحة المهيمنة، فمن النادر أن تترَك أي أبواب مفتوحة للطبقة التابعة، باستثناء تلك التي جميع من يمكنه دخولها في مكان آخر، يمر بجانبها بازدراء؛ إن الذرائع التعيسة التي تقدَّم بوصفها أعذار لتوزيع جزئي بشكل وقح، لن تكون كافية، حتى لو كانت حقيقية، لوصفها بشيء غير أنها ظلم سافر. بعيداً عن كونها ذريعة، فعندما يتم إقناعنا بشدة بأن تقسيم البشر إلى طبقتين اجتماعيتين، واحدة خُلقَت لتحكم الأخرى، ففي هذه الحالة، كما في جميع الحالات، تكون ضرراً مفرطاً؛ ومصدر فساد وإضعاف للمعنويات، لكل من الطبقة المُفضَّلة، ولصالح أولئك المُفضلون على حسابهم [.] ...

هدفنا هو الدفاع عن هذه المقترحات. ولكن قبل البدء بها، نود أن نسعى إلى تبديد الاعتراضات المُسبقة، في عقول الأشخاص الذين يُعتبَر الموضوع جديد بالنسبة لهم، التي تميل إلى منع دراسة حقيقية لها وبضمير حي. إن أهم هذه العقبات هو ذلك الأكثر رعباً، العُرف. لم تحصل المرأة على حقوق متساوية مع الرجل أبداً. وتعتبَر المطالبة باسمهن، من الحقوق المشتركة للبشر، بأنها محظورة وفقاً للممارسة العامة. هذا التحيز الأشد، التحيز ضد ما هو جديد وغير معروف، فقدَ فعلياً، في عصر من التغييرات مثل الوقت الحاضر، الكثير من قوته؛ وإذا لم يفقدها، فإنه قد يكون هناك ثمة أمل للانتصار عليه. ...

إن كون عرف أو تقليد مألوف، ليس تسليماً بصلاحه وخيره، عندما لا يمكن إعطاء أي سبب كافٍ لوجوده. ولا توجد صعوبة في فهم لماذا كان خضوع المرأة عُرفاً. ليس هناك حاجة لتفسير آخر غير القوى الجسدية.

وجعل الذين لديهم قوة جسدية أضعف أدنى درجة قانونياً، هو أمر مريح تماماً للنظام الذي تم به حكم العالم. وحتى وقت قريب جداً، كان حكم القوة الجسدية هو القانون العام لشؤون البشر.... إن العالم فتي جداً وبالكاد بدأ بنبذ الظلم. والآن فقط يتم التخلص من العبودية للزنوج (السود). والآن فقط يتم التخلص من استبداد النظام الملكي. والآن فقط يتم التخلص من طبقة النبلاء الإقطاعية الوراثية. والآن فقط يتم التخلص من المعوقات على أساس الدين. إنها البداية فقط لمعاملة كل الرجال كمواطنين، ليس فقط شريحة الأثرياء

والمُفضَلين من الطبقة الوسطى. هل يمكننا أن نتعجب من أنه لم يتم إنجاز هذا القدر بعد للمرأة؟ نظراً لأن المجتمع لم يُنشئ مؤسساته التشريعية سوى في الأجيال القليلة الأخيرة، فإن عدم المساواة كانت أساسه الفعلي؛ وكانت الجمعيات المُقامة على أساس الحقوق المتساوية موجودة بشكل نادر؛ وأن نكون متساويين كان يعني أن نكون أعداء؛ وكان من الصعب أن يتعاون شخصان في أي شيء، أو يجتمعان في علاقة ودية، بدون أن يحدد القانون أن أحدهما ينبغي أن يكون متفوقاً على الآخر. لقد تخطى الجنس البشري هذه الحالة، وفي جميع الأمور هناك ميل الآن لاستبدال سيادة الأقوى بمساواة عادلة كمبدأ للعلاقات الإنسانية. ولكن من جميع العلاقات، فإن تلك التي بين المرأة والرجل كونها الأقرب والأكثر حميمية، ومرتبطة مع العدد الأكبر من الانفعالات القوية، كان من المؤكد أن تكون الأخيرة التي تتخلص من الحكم القديم وتستقبل الجديد: لأن درجة العناد التي تتشبث بها في الأشكال والطرق التي أصبحت مرتبطة بها، حتى صُدفة، تتناسب مع قوة المشاعر.

لذا، فإن كثير من الأشخاص يعتقدون بأنهم برروا بشكل كافٍ القيود على مجالات عمل المرأة عندما قالوا أن الحِرف التي تم استبعاد المرأة منها هي *غير أنثوية*، وأن *المجال المناسب* للمرأة ليس السياسة أو الشهرة، ولكن الحياة المنزلية الخاصة.

إننا ننكر حق أية فئة من الجنس البشري في التقرير عن فئة أخرى، أو أي فرد في اتخاذ قرارات عن فرد آخر، بما هو "مجالهم المناسب" وغير مجالهم. والمجال المناسب لجميع بني البشر هو المجال الأكبر والاسمى القادرين على بلوغه. وما هو ذاك، أمر لا يمكن التحقق منه بدون حرية اختيار كاملة. لذا، فإن المتحدثين في المؤتمر في أمريكا تصرفوا بحكمة وحق في رفضهم التفكير بمسألة القدرات المميزة سواء للمرأة أو للرجل، أو في الحدود داخل هذه أو تلك المهنة والتي قد يُفترَض أنها أكثر ملائمة لشخص أو لآخر. إنهم يؤكدون بحق على أنه يمكن الإجابة عن هذه الأسئلة بشكل مُرضٍ فقط عن طريق حرية تامة. لنجعل كل مهنة مفتوحة للجميع، بدون تفضيل أو تثبيط لأحد، وستقع الوظائف في أيدي أولئك الرجال أو النساء الذين وجد، بالتجربة، أنهم الأقدر بجدارة على ممارستها. ولن يكون هناك حاجة للخوف من أن النساء ستأخذن من أيدي الرجال أية مهنة يقوم بها الرجال بشكل أفضل منهن. كل فرد سيثبت قدراته (أو قدراتها)، بالطريقة الوحيدة التي يمكن بها إثبات القدرات ـ بالتجربة؛ وسيحصل العالم على الفائدة من أفضل قدرات جميع سكانه. ولكن التدخل سلفاً من قِبل أي تقييد استبدادي، والتصريح أنه مهما تكن عبقرية

أو مهارة أو طاقة أو قوة عقل فرد من جنس معين أو طبقة معينة، فإن تلك القدرات لن تُمارس، أو ستُمارس، فقط في عدد لا بأس به من النُهج العديدة التي يُسمَح فيها لآخرين باستخدام قدراتهم، ليس فقط ظلماً للفرد، وضرراً للمجتمع، الذي يخسر ما يمكن أن يوفره بصعوبة، بل إنه كذلك النهج الأكثر فاعلية الذي يشترط، في الجنس المقيّد، أو الطبقة المقيّدة، أن الميزات غير المسموح بأن تُمارس، ينبغي أن لا توجد.

ينبغي أن نحذو حذو موقف المؤتمر الصحيح تماماً في عدم الدخول في مسألة الاختلافات المزعومة في القدرات الجسدية أو العقلية بين الجنسين؛ لا لأنه ليس لدينا ما نقوله، بل لأنه لدينا الكثير[.] ...

إن السؤال الحقيقي هو ما إذا كان صحيحاً ومناسباً أن يمر نصف الجنس البشري خلال الحياة في وضع خضوع قسري للنصف الآخر. إذا كان الوضع الأفضل للمجتمع البشري أن يكون منقسماً إلى جزئين، أحدهما يتكون من أشخاص بإرداة ووجود مُستقل، والآخر من مرافقات خانعات لأولئك الأشخاص، ومرتبطات، كل منهن بواحد لتربية *أولاده*، وجعل بيته مبهجاً له؛ إذا كان هذا هو المكان المخصص للمرأة، فمن اللطيف تعليمها لتقوم بذلك؛ وجعلها تؤمن بأن أعظم حظ سعيد يمكن أن يصيبها هو أن يتم اختيارها من قِبل بعض الرجال من أجل هذه الغاية؛ وأن كل مهنة أخرى يعتبرها العالم مواتية أو جديرة بالاحترام، تكون مغلقة أمامهن من قِبل القانون، وليس من أعراف اجتماعية، بل بالطبيعة والمصير.

من ناحية أخرى، عندما نسأل لماذا ينبغي أن يكون أسلوب حياة نصف الجنس البشري مجرد تابع للنصف الآخر ـ لماذا ينبغي أن تكون كل امرأة ملحق لرجل، ليس من المسموح بأن يكون لها اهتمامات خاصة بها، وأنه ربما لا يكون هناك شيء لتتنافس به في عقلها مع اهتماماته ومتعته؛ إن السبب الوحيد الذي يمكن إعطاؤه هو أن الرجل هو كذلك. ومن المقبول بالنسبة لهن أن الرجال يجب أن يعيشوا من أجل أنفسهم، والنساء من أجل الرجال؛ بما فيها الصفات والسلوكيات الخاصة بالتابع لا بد أن تكون مقبولة للطرف الحاكم، بحيث أن الطرف الحاكم يحتاج لفترة زمنية طويلة في جعل هؤلاء التابعين أنفسهم ينظرون إليها كفضائلهم الملائمة...

وبموجب اعتراف اسمي لنظام أخلاقي مشترك لكليهما [رجال ونساء]، في ممارسة الإرادة الذاتية والتأكيد الذاتي يشكّل نموذج ما يُشار إليه على أنه فضائل رجولية، في حين أن إنكار الذات، والصبر والاستسلام والخضوع للقوة، ما لم يؤمرن بالمقاومة من قِبل مصالح أخرى غير مصالحهن، وُسِمَت بموافقة عامة على أنها، بشكل اسمي، واجبات وفضائل مطلوبة من المرأة. وكون المعنى هو مجرد أن السلطة تجعل نفسها محور الالتزام الأخلاقي، وأن الرجل يجب أن يكون له إرادته الخاصة، ولكن لا يجب أن يكون لشريكته في الأسرة إرادة تختلف عن إرادته.

إننا بعيدون عن التظاهر بأنه في الأوقات العصرية والمتحضرة، ليس هناك تبادل في الالتزام مُعترَف به من الجانب الأقوى. إن هكذا تأكيد قد يكون بعيد جداً عن الحقيقة. ولكن حتى هذا التبادل الذي جرَّد الاستبداد، على الأقل في الطبقتين العليا والوسطى، من سماته الأكثر ثورية، ومع ذلك قدَّم بدوره شروراً خطيرة عند دمجه مع الشر الأصلي لشرط اتكالية المرأة (الاعتماد على الرجل).

ليس هناك رجل الآن يعتقد أنه ليس لدى زوجته الحق بمطالبته بشيء يتعلق بتصرفاته أكثر من ان يكون منسجماً معها. وجميع الرجال الذين لديهم أي مقدار من الضمير، يعتقدون أن واجبهم تجاه زوجاتهم هو واحد من أكثر التزاماتهم إلزاماً. وليس من المُفترَض أن يختص في الحماية فحسب، التي، في الوضع الحالي للحضارة، توقفت المرأة، تقريباً، عن الحاجة إليها؛ وهي تشمل الرعاية من أجل سعادتها، والاهتمام برغباتها، ومع تضحية غير منقطعة من جانبهم نحوهن. لقد وصلت سلطة الأزواج المرحلة التي وصلت إليها سلطة الملوك عندما لم يشكك الرأي بعد بشرعية السلطة الاستبدادية، ولكن نظرياً، وإلى حد معين عملياً، أدانت الاستخدام الأناني لها. هذا التحسن في الآراء الأخلاقية للجنس البشري، والحس المتزايد بالاهتمام المتوجب على كل رجل تجاه أولئك اللواتي ليس لديهن أحد غيره ليعتمدن عليه، نزع إلى جعل المنزل محور اهتمام متزايد، والشؤون المنزلية والمجتمعية أجزاء أكبر وأكبر من الحياة، ومساعيها وملذاتها. لقد تم تقوية النزعة بتغييرات بالأذواق وأساليب الحياة التي ميّزت بشكل لافت الجيلين أو الثلاثة الأخيرة. وفي أيام ليست ببعيدة، وجد الرجال متعتهم وملؤوا أوقاتهم في تمارين عنيفة جسدياً، وفي مرح صاخب وفي إدمان على المُسكرات. لقد فقدوا الآن، في جميع الطبقات ما عدا

المدقعة الفقر، ميلهم إلى تلك الأشياء، وإلى الملذات الأكثر سوقية بشكل عام؛ وبالكاد لديهم الآن أي أذواق سوى تلك التي يتشاركون بها مع النساء، ولأول مرة في العالم، الرجال والنساء يصبحون رفاقاً. إنه تغيير نافع جداً، إذا كانت الرفقة بين أنداد؛ ولكن كونه بين غير الأنداد، فإنه يُنتِج، ما لاحظه مراقبون جيدون، بالرغم من عدم فهم سببه، تدهور تدريجي بين الرجال فيما كان يُعتبر حتى الآن، التفوقات الذكورية. إن أولئك الحريصين جداً على عدم وجوب ألا تصبح النساء رجالاً، لا يدركون أن الرجال يصبحون ما قرروا أن النساء ينبغي أن يكنَّ عليه ـ يقعون في الضعف الذي زرعوه لفترة طويلة في رفيقاتهن. إن أولئك المرتبطين بحياتهم يميلون إلى أن يصبحوا متشابهين بالشخصية. في القُرب الحالي للترابط بين الجنسين، فإنه لا يمكن للرجال الاحتفاظ بالرجولة ما لم تكتسبها النساء.

بالكاد يوجد أية حالة غير مؤاتية للحفاظ على سمو شخصية أو قوة عقل أكثر من العيش في المجتمع، والتماس التعاطف بالاختيار، لمن هم أدنى في القدرات العقلية. ...

بسبب المشاركة الفكرية فقط مع الذين يمكنهم فرض القوانين عليهم، فإن عدداً قليلاً جداً من الرجال يواصلون التقدم في الحكمة أبعد من المراحل الأولى. إن أكثر الرجال تفوقاً يتوقفون عن التقدُّم إذا ارتبطوا فقط بالتابعين. وعندما يتفوقون على أولئك الذين يحيطون بهم مباشرة، وإذا رغبوا بمزيد من النمو، فينبغي عليهم أن يبحثوا عن آخرين من مكانتهم ليعاشروهم. إن الرفقة العقلية التي تتحسن هي مشاركة بين عقول إيجابية، وليست مجرد اتصال بين عقل إيجابي وآخر سلبي. هذه الميزة التي لا تقدّر بثمن يُتمتَّع بها حتى الآن، عندما يتحد رجل مستقل الرأي وامرأة مستقلة الرأي، بفرصة نادرة: ومن الممكن أن تحدث بشكل متكرر أكثر بكثير إذا بذل التعليم من الجهد لتشكيل النساء مستقلات الرأي، بالمقدار ذاته الذي يبذله لمنعهن من أن يجري تشكيلهن. ... إن ما يصنع مخلوقات ذكية هو قوة الفكر: الحوافز التي تستحضر تلك القوة هي الاهتمام وسمو الفكر ذاته، وميدان لتطبيقه العملي. إن الحافزين بعيدين عن أولئك الذين أُخبروا منذ الطفولة بأن الفكر، وجميع تطبيقاته العظيمة، هو شأن أناس آخرين، في حين أن شأنهم هو جعل أنفسهم مقبولين لأناس آخرين. إن القدرات العقلية العالية في النساء ستكون مجرد حادث استثنائي إلى أن تصبح كل مهنة مفتوحة أمامهن، وإلى أن يتم تعليمهن، مثل الرجال، من أجل أنفسهن ومن أجل العالم ـ وليس أحد الجنسين من أجل الآخر. ...

إن الفكرة الشائعة هي أنه أياً كان الوضع بالنسبة للذكاء، فإن التأثير الأخلاقي للمرأة على الرجل هو صحي، تقريباً. ويتم إخبارنا، غالباً، أنه المضاد الأعظم للأنانية. وأياً كان الوضع بالنسبة للتأثير الشخصي، فتأثير الموقع يميل بالتأكيد إلى تشجيع الأنانية. إن أكثر الرجال تفاهة، الرجل الذي لا يمكن أن يحصل على تأثير أو اهتمام في أي مكان آخر، يجد مكاناً واحداً يكون فيه رئيساً وزعيماً. ويوجد شخص واحد، غالباً، وإلى حد كبير، متفوق عليه في الفهم، والمُجبر على استشارته، والذي هو غير مُلزَم باستشارته. إنه محكّم، وقاضٍ، وحاكم، على اهتماماتهما المشتركة؛ وحَكَم للاختلافات بينهما. إن العدالة أو الضمير الذي ينبغي أن توجَّه مناشدتها إليهما هما عدالته وضميره: إنهما هما اللذان يحافظان على التوازن ويعدلان الميزان بين طلباته أو رغباته، وبين تلك الخاصة بالآخر. إنهما الآن المحكمة الوحيدة في حياة متحضرة، حيث الشخص ذاته هو قاض وطرف. إن العقل الكريم، في حالة كهذه، يجعل الميزان يميل ضد جانبه، ولا يعطي الآخر أقل، بل أكثر من مساواة عادلة؛ وبالتالي قد يُمكّن الطرف الأضعف من تحويل الحقيقة الفعلية للتبعية إلى أداة للسلطة، وفي غياب العدالة، تنتهز فرصة الكرم بحقارة؛ مقدّمة السلطة الظالمة لأولئك الذين يستفيدون منها بلا أنانية، وعذاباً وعناء. ولكن كيف يكون الوضع عندما يُمنَح رجال عاديون هذه السلطة، وبدون معاملة بالمثل، وبدون مسؤولية؟ ... إذا كان هناك أي نوع من العناد عند الرجل، فإنه يصبح طاغية في أهل بيته إما عن وعي أو بلا وعي. وفي الواقع أن الزوجة تنجح غالباً في تحقيق أهدافها، ولكن هذا عن طريق بعض الأشكال الكثيرة المتنوعةِ للمراوغة والمسايسة.

لذا، فإن الموقف مفسِد للطرفين على حد سواء؛ ففي أحدهما يُنتِج مساوئ السلطة، وفي الآخر يُنتِج مساوئ الخِداع. فالمرأة، بحالتها الجسدية والأخلاقية الحالية، وامتلاكها لدوافع أقوى، يمكن أن تكون، بشكل طبيعي، أكثر صراحة وأكثر مباشرة من الرجل؛ ومع ذلك، فإن جميع الأقوال والتقاليد القديمة تمثلهن بوصفهن ماكرات ومدَّعيات. لماذا؟ لأن طريقهن الوحيد إلى أهدافهن هو بواسطة سبل غير مباشرة. في جميع البلدان حيث تتمتع النساء برغبات قوية وعقول نشيطة، فإن هذه النتيجة حتمية، ولا مفر منها؛ وإذا كان هذا أقل بروزاً في إنجلترا مما هو في أماكن أخرى، فذلك لأن النساء الإنجليزيات، فيما عدا بعض الاستثناءات العرَضية، لم يعد لديهن رغبات قوية أو عقول نشيطة.

إننا لا نتحدث الآن عن حالات يوجد فيها أي شيء يستحق وصفه بالعاطفة القوية

عند الطرفين. وحيثما توجد تكون مبدأ قوياً لئلا يتم احداث تعديل كبير على التأثيرات السيئة للوضع؛ ومع ذلك، يتم تدميرها تماماً في حالات نادرة. وبشكل متكرر أكثر يحدث أن التأثيرات السيئة قوية إلى درجة لا تحتملها العاطفة، فتدمرها. إن الوضع الاسمى لارتباطات طويلة البقاء وسعيدة قد يكون متكرراً مئة مرة أكثر مما هو عليه لو كانت العاطفة التي توخاها الجنسان من بعضهما البعض هي صداقة حقيقية توجد فقط بين أنداد في المزايا كما هم في القدرات. ولكن فيما يتعلق بما يُسمى عادة العاطفة في الحياة الزوجية ـ شعور الحب الاعتيادي، والآلي تقريباً، والمتعة في مجتمع كل منهما، والذي ينمو عادة بين أشخاص يعيشون معاً باستمرار، وما لم يكن هناك كراهية فعلية ـ فإنه لا يوجد أي شيء في هذا قد يُعارض أو يخفف التأثير المؤذي للعلاقة غير المتساوية.

• • •

[1851]

ملاحظات

1 . وورتشستر، ماساتشوستس، 23- 24 تشرين الأول/أكتوبر، 1850 .

22

عـزلة الـذات

إليزابيث كادي ستانتون

إليزابيث كادي ستانتون الولايات المتحدة. 1815 ـ 1902. إحدى مُنظِمات مؤتمر سينيكا فولز 1848 لحقوق المرأة، وقائدة، ومفكرة قيادية في الحركة الأمريكية للمطالبة بحق التصويت. في 1851، أسست مع أنتوني، الجمعية الوطنية الأمريكية لحق التصويت للمرأة، وبدأت بنشر *الثورة* *The Revolution*، وهي صحيفة للمطالبة بحق التصويت. إضافة إلى خُطب وكتيبات، *The Women's Bible* (1895), *The History of Women's Suffrage* (1881-1886) Volumes 1-3 with Susan B. Anthony and Matilda Jocelyn Gage.

النقطة التي أرغب أن أضعها أمامكم بصراحة في هذه المناسبة هي فردانية كل روح بشرية؛ إن فكرتنا البروتستانتية، حق الضمير والحكم الفردي ـ وفكرتنا الجمهورية،

المواطَنة الفردية. وعند مناقشة حقوق المرأة، نأخذ بالاعتبار، أولاً، ما يخصها كفرد، في عالم خاص بها، المُحكّمة لمصيرها الخاص، روبنسون كروزو خيالية مع صديقتها فرايدي امرأة على جزيرة منعزلة. إن حقوقها في ظل هذه الظروف هي استخدام جميع قدراتها من أجل سلامتها وسعادتها الشخصيتين.

ثانياً، إذا اعتبرناها كمواطنة، وكفرد من أمة عظيمة، فينبغي أن تتمتع بالحقوق ذاتها مثل جميع الأفراد، وفقاً للمبادئ الرئيسة لحكومتنا.

ثالثاً، بالنظر إليها كامرأة، وعامل نِد (Eqnal factor) في الحضارة، فإن حقوقها وواجباتها لا تزال ذاتها ـ سعادة فردية وتطور. رابعاً، إنها علاقات الحياة الطارئة، كالأم والزوجة والأخت والبنت، التي يمكن أن تتضمن بعض الواجبات والتدريبات الخاصة. ...

عند مناقشة المنزلة الاجتماعية للرجل، فإننا لا نقرر حقوقه كفرد، وكمواطن، وكرجل بواجباته كأب، أو زوج، أو أخ، أو إبن، علاقات قد لا يَشغَل بعضاً منها أبداً. علاوة على ذلك، قد يكون مناسباً أكثر لهذه العلاقات بالذات، ولأي عمل خاص يمكن أن يختار القيام به لكسب قوت يومه، من خلال التطور الكامل لجميع قدراته كفرد.

وهكذا هو الأمر تماماً مع المرأة. فالتعليم الذي سيناسبها لتفي بالمهام في المجال الأكبر للمنفعة الإنسانية، سيجعلها مناسبة أفضل ما يمكن لأي عمل معين قد تضطر إلى القيام به.

إن عزلة كل روح بشرية، وضرورة الاعتماد على الذات، يجب أن تمنح كل فرد الحق في اختيار محيطه. وأقوى سبب لمنح المرأة جميع الفرص لتعليم عالٍ، من أجل تطور تام لقدراتها، وقوى عقلها وجسدها؛ لمنحها الحرية الأكثر توسعاً في الفكر والفعل؛ وعتق كامل من جميع أشكال العبودية، والعُرف، والتبعية، والخرافة، ومن جميع تأثيرات الخوف التعجيزية، هو المسؤولية المتفرِّدة والشخصية لحياتها الفردية الخاصة. إن السبب الأقوى لمطالبتنا بصوت للمرأة في الحكومة التي تعيش في ظلها؛ وفي الديانة المطلوب منها أن تؤمن بها؛ والمساواة في الحياة الاجتماعية، حيث تكون هي العامل الرئيس؛ ومكان في التجارة والمهن، حيث يمكنها أن تكسب قوتها، هو بسبب حقها المكتسب منذ الولادة بالسيادة الذاتية، ولأنها، كفرد، يجب أن تعتمد على نفسها. بصرف النظر عن كم من النساء يفضلن الاتكال، وأن يُحمين ويُدعمن، وبصرف النظر كم من الرجال يرغبون بأن يكنَّ كذلك، يتوجب عليها أن تقوم برحلة العمر وحدها، ومن أجل السلامة في حالة

الطوارئ، ينبغي عليها أن تعرف شيئاً عن قوانين الملاحة. ولكي نقود مركبنا، يتوجب علينا أن نكون القبطان وقائد الطائرة والمهندس؛ مع خارطة وبوصلة لنقف وراء المقود؛ ولنجاري الريح والأمواج ونعرف متى نفتح الشراع، ومتى نقرأ العلامات في السماء عموماً. ولا يهم ما إذا كان المسافر المنفرد رجل أم امرأة.

وكون الطبيعة وهبتهما بالتساوي، فإنها تتركهما لمهارتهما وحكمهما في ساعة الخطر، وإذا لم يكونا على مستوى الحدَث، فإنهما يهلكان على حد سواء. ولتقدير أهمية ملائمة كل روح إنسانية لعمل مستقل، فكّر للحظة بعزلة الذات التي لا حد لها. إننا نأتي إلى العالم وحدنا، وخلافاً لجميع من رحل قبلنا؛ نغادره وحدنا في ظل ظروف خاصة بنا أنفسنا. لم يسبق أن كان هناك فانٍ، ولن يكون هناك أي فانٍ، مثل الروح التي انطلقت للتو فوق بحر الحياة. لا يمكن أن يكون هناك أبداً بيئات من هذا القبيل مرة ثانية، لتصنع الطفولة والشباب والرجولة لمثل هذه البيئة. لا تكرر الطبيعة نفسها أبداً، وإمكانيات روح بشرية لن توجد أبداً في روح أخرى. لم يجد أحد أبداً أوشحة نصلي ورقتي عشب متماثلة، ولن يجد أحد اثنان من البشر متماثلين أبداً. إذن، بالنظر لما يمكن أن يكون تنوعاً بلا حدود في الشخصية البشرية، فإنه يمكننا إلى درجة ما أن نقدِّر خسارة أمة ما عندما تكون أية شريحة كبيرة من الشعب غير متعلمة وغير ممثَّلة في الحكومة. إننا نطالب بتطور كامل لكل فرد، قبل كل شيء، من أجل منفعته وسعادته الشخصيتين. وعند تجهيز جيش فإننا نعطي كل جندي حقيبة ظهر وأسلحة وبارود خاصين به، وبطانيته وكأسه وسكينه وشوكته وملعقته. ونقدِّم بالطريقة ذاتها حاجاتهم الفردية، بعدئذ يحمل كل رجل حِمله الخاص به.

مرة ثانية، نطالب بتطور فردي كامل من أجل الصالح العام؛ ومن أجل إجماع في الرأي للمؤهَّلين للجولة الكاملة لمصلحة بشرية؛ وعلى جميع أسئلة الحياة الوطنية، وهنا ينبغي على الرجل أن يتحمّل نصيبه من العبء العام. من المحزن أن ترى كم هو سريع ترك الأطفال الذين بدون أصدقاء ليتحملوا أعباءهم قبل أن يتمكنوا من تحليل مشاعرهم؛ وقبل أن يتمكنوا حتى من التحدث عن أفراحهم وأحزانهم، فإنهم يتركون للاعتماد على مواردهم الخاصة. إن الدرس العظيم الذي يبدو أن الطبيعة تعلمه لنا في جميع المراحل هو الاعتماد على النفس، وحماية النفس، ودعم النفس. ... في مرحلة الشباب، تكون أكثر خيبات أملنا مرارة، وأكثر آمالنا وطموحاتنا إشراقاً، معروفة فقط لأنفسنا، وحتى صداقتنا

وحبنا لا نتشارك أبداً بهما تماماً مع الآخر؛ هناك شيء ما لكل عاطفة في كل حالة نخفيها. وحتى كذلك في انتصاراتنا وهزائمنا.

كل من المرشح للرئاسة الناجح وخصمه له تفرُّد خاص به على نحو مميز، والاحتفاظ بالهيئة الجيدة يمنع أي منهما من التحدث عما يبعث في النفس البهجة أو عما يستدعي الأسف. إن عزلة الملك على عرشه، والسجين في زنزانته، تختلف بالصفة والدرجة، ولكنها عزلة بالرغم من ذلك. إننا لا نطلب تعاطفاً من الآخرين في القلق والألم لصداقة محطمة أو حب كسير. عندما يقطع الموت أوثق روابطنا، نجلس وحدنا في ظلال حزننا. وعلى نحو مماثل في وسط أعظم انتصارات وأحلك مآسي الحياة، نسير وحدنا. وفي اسمى إنجازات الإنسانية الرائعة، مبجلين ومقدرين كأبطال أو قديسين، نقف وحدنا. في الجهل، والفقر، والخطيئة، نموت جوعاً وحدنا أو نسرق، كفقير أو كمجرم؛ ونعاني وحدنا استهزاءات وصدود أقراننا؛ وحدنا نُطارَد ونُتعقب خلال الساحات والأزقة المعتمة، في الطرق الفرعية والرئيسة؛ وحدنا نقف عند حكم المحكمة؛ وحدنا في زنزانة السجن نأسف على جرائمنا ونندب حظنا؛ ووحدنا نكفّر عنها عند حبل المشنقة. في ساعات كهذه ندرك العزلة المرعبة للحياة الفردية، وآلامها وعقوباتها ومسؤولياتها؛ ساعات يُلقى بها الأصغر والأكثر ضعفاً وعجزاً لمصائرهم للتوجيه والتعزية. إذن، رؤية أن الحياة يجب أن تكون دائماً مسيرة ومعركة، وأن كل جندي يجب أن يكون مجهزاً بعتاده من أجل حمايته، فإن قمة القساوة تجريد الفرد من حق طبيعي واحد.

ورمي العقبات في طريق التعليم الكامل يشبه إطفاء العيون؛ وإنكار حقوق الملكية يشبه قطع الأيدي. وإنكار المساواة السياسية يعني تجريد المنبوذ من كل احترام للذات؛ ومن أي قبول في السوق؛ ومن المكافأة في عالم العمل؛ ومن الصوت بين أولئك الذين يصنعون ويديرون القانون؛من اختيار في هيئة المحلفين الذين يحاكمون أمامهم، والقاضي الذي يقرر عقوبتهم. وتحتوي مسرحية شكسبير تيتس وأندرونيكس هجاء فظيعاً على وضع المرأة في القرن التاسع عشر. "رجال وقحون" (تخبرنا القصة) "قبضوا على إبنة الملك، وقطعوا لسانها، وقطعوا يديها، ومن ثم أمروها بأن تطلب ماء وتغسل يديها." يالها من صورة لوضع المرأة. مجرَّدة من حقوقها الطبيعية، يعوقها القانون والعُرف عند كل منعطف، ولكنها مضطرة إلى خوض معاركها، وفي طوارئ الحياة، تكون مضطرة إلى اللجوء إلى نفسها للحماية.

الفتاة في السادسة عشرة، تُلقى في العالم لتدعم نفسها، ولتصنع مكان لها في المجتمع، ولتقاوم الإغراءات التي تحيط بها وتحافظ على شرف طاهر، ويجب أن تفعل كل هذا بقوة فطرية أو بتعليم متفوق. إنها لا تكتسب هذه القوة بكونها مدرَّبة على الثقة بالآخرين وعدم الثقة بنفسها. فإذا أرهقت من الكفاح، ووجدت أن السباحة ضد التيار عمل شاق، وسمحت لنفسها بالإنجراف مع التيار، فإنها ستجد كثير من الرفاق، ولكن ولا واحد يشاطرها تعاستها ساعة إذلالها الأشد. وإذا حاولت أن تستعيد مكانتها، لتخفي الماضي، فإن حياتها تكون محاطة بمخاوف خشية أن تمزِّق أيدٍ متحفزة الستار عن ما تأمل أن يخفيه. وكونها فتية وبلا أصدقاء، فإنها تعرف عزلة النفس المريرة. وكيف تلاشت مجاملات الحياة الصغيرة على سطح المجتمع، والتي تُعتبَر مهمة جداً من الرجل تجاه المرأة، في عدم اكتراث مُطلق في نظر المآسي الأعمق التي يجب أن تؤدي فيها دورها لوحدها، وحيث لا إمكانية لمساعدة بشرية.

إن الزوجة والأم الفتية، على رأس مؤسسة ما، مع زوج لطيف يحميها من رياح الحياة المُعاكسة، بالمال والحظ والموقف، تتمتع ببر أمان معين، ومطمأنة تجاه عثرات الحياة المعتادة. ولكن لتدبير أسرة، وللحصول على تأثير مرغوب في المجتمع، وللحفاظ على أصدقائها والعواطف تجاه زوجها، وتدريب أطفالها وخدمها بشكل جيد، لا بد أن تتمتع بإدراك سليم فذ، وبحكمة، وديبلوماسية، ومعرفة بالطبيعة البشرية. ولتقوم بهذا كله، تحتاج إلى الفضائل الأساسية (الحكمة، الصبر، العدالة، ضبط النفس)، ومقوِّمات الشخصية القوية التي يمتلكها أنجح رجل دولة.

إن المرأة غير المتعلمة، والمدرَّبة على الاتكالية، بدون قدرات في نفسها، لا بد أنها تفشل في أي مركز في الحياة. ولكن المجتمع يقول بأن المرأة لا تحتاج إلى معرفة العالم، والتدريب الليبرالي الذي ينبغي أن تحققه الخبرة في الحياة العامة، وجميع مزايا التعليم الجامعي؛ ولكن عندما تتحطم سعادة المرأة، بسبب نقص كل هذا، فإنها تتحمل الإذلال وحدها؛ وموقف الضعيف والجاهل هو في الواقع جدير بالشفقة. في المطاردة الجامحة من أجل ثمن الحياة، فإنها تسحق إلى أن تصبح فُتاتاً.

في الشيخوخة، عندما تمضي مُتع الشباب، ويكبر الأولاد، ويتزوجون ويغادرون، وتنتهي العجَلة ونشاط الحياة إلى حد ما، وعندما تتعب الأيدي من خدمة نشيطة، وعندما يكون الكرسي ذو الذراعين والموقد هما الملاذ المُختار، عندئذ لا بد أن يلجأ الرجال

والنساء على حد سواء إلى مواردهم. فإذا لم يتمكنوا من إيجاد صحبة في الكتب، وإذا لم يكن لديهم أي اهتمام بمسائل الساعة الحيوية، ولا اهتمام في مشاهدة تحقيق الإصلاحات، التي يمكن أن يكونوا قد عرّفوا بها، فإنهم سرعان ما سيصابون بالخرف. فكلما طوِّرَت قدرات العقل تماماً، وبقيت تُستخدَم، طال استمرار فترة الاهتمام الحيوي والنشيط في كل ما حولنا. وإذا شعرت المرأة، من مشاركة طوال الحياة في الشؤون العامة، بمسؤولية عن قوانين تنظّم نظامنا التعليمي، وانضباط سجوننا ومعتقلاتنا، والظروف الصحية لمنازلنا الخاصة، والأبنية العامة، والطرق العامة، واهتمام في التجارة، والمال، وعلاقاتنا الخارجية، ففي أي من هذه المسائل، أو كلها، ستكون العزلة هنا، على الأقل، مُحترَمة، ولن تُدفَع المرأة إلى النميمة أو الفضيحة من أجل التسلية.

إن السبب الرئيس لفتح الأبواب لكل شخص إلى المجال الكامل للواجبات والمُتع البشرية، هو التطور الفردي الذي بالتالي يُحصَل عليه، وتوفّر بالتالي الموارد تحت كل الظروف للتخفيف من العزلة التي لا بد أن تأتي لكل شخص، في وقتها.

وحيث أن النساء من الفترة الزمنية ذاتها يتشاركن بمصير متماثل، ألا ينبغي أن يحصلن على السلوى التي يمكن للتعليم الأكثر ليبرالية أن يقدمها؟ إن المعاناة في سجون سانت بطرسبيرغ؛ وفي المسيرات الطويلة المُنهِكة إلى سيبيريا، وفي المناجم، والعمل جنباً إلى جنب مع الرجال، تتطلب بالتأكيد كل الدعم الذاتي الذي يمكن أن تقدمه اسمى مشاعر البطولة. وعندما ينهضن فجأة في منتصف الليل، بصرخة مروِّعة: "حريق! حريق!" لتجدن المنزل يحترق فوق رؤوسهن، هل تنتظر النساء أن يوجههن الرجل إلى طريق السلامة؟ وهل الرجال المرتبكون بالقدر ذاته، والذين يعانون من نصف اختناق بالدخان، في وضع يسمح بأكثر من محاولة إنقاذ أنفسهم؟

في أوقات كهذه أظهرت أكثر النساء جُبناً شجاعة وبطولة أذهلتنا الجميع في إنقاذ أزواجهن وأولادهن. ونظراً لأن المرأة تتشارك بالتساوي بأفراح وأحزان الزمن والخلود، أليست قمة الوقاحة عند الرجل عرض تمثيلها عند صندوق الإقتراع، وعند كرسي الرحمة، وأن يقوم بالتصويت عنها في الدولة، وبصلواتها في الكنيسة، وأن ينتحل مكانة القديس في مذبح الأسرة.

لا شيء يعزز الحكم، وينشط الضمير، مثل المسؤولية الفردية. ولا شيء يضفي ذلك

الوقار على الشخصية مثل الاعتراف بالسيادة الذاتية للشخص؛ والحق في مكان متساوٍ، في كل مكان مُعترَف به؛ مكان أُحرِز بجدارة شخصية، وليس إحراز مزيف بالوراثة، والمال، والعائلة، والمنزلة. إذن، بالنظر إلى أن مسؤوليات الحياة ترتكز على الرجل والمرأة على حد سواء، وأن مصيرهما واحد، فإنهما يحتاجان للإستعداد ذاته للزمن والخلود. إن الحديث عن حماية المرأة من عواصف الحياة العنيفة هو السخرية المُطلقة، لأنها (العواصف) تهاجمها من جميع الجهات، تماماً كما تهاجم الرجل، وبنتائج قاتلة أكثر، لأنه دُرِّب على أن يحمي نفسه، وأن يقاوم، وأن ينتصر. هكذا هي الحقائق في التجربة الإنسانية، ومسؤوليات السيادة الفردية. الغني والفقير، والذكي والجاهل، والحكيم والأخرق، والفاضل والفاسد، والرجل والمرأة، إنه دائماً الأمر ذاته، يجب على كل شخص الاعتماد على نفسه اعتماداً تاماً.

مهما تكن النظريات عن استقلالية المرأة عن الرجل، ففي اللحظات الأخطر من حياتها لا يمكنه أن يحمل أعباءها. وحدها تذهب إلى بوابات الموت لتعطر الحياة لكل رجل مولود في العالم. ولا يمكن لأحد أن يشاطرها مخاوفها، ولا أحد يخفف عنها آلامها القاسية؛ وإذا كانت أحزانها أكبر مما يمكنها أن تحتمل، فإنها تمر وحدها إلى ماوراء البوابات إلى المجهول الشاسع.

من قمم جبال يهودا، ومنذ زمن بعيد، أمر صوت سماوي أتباعه: "احملوا أعباء بعضكم البعض." ولكن البشرية لم ترتقِ بعد إلى تلك النقطة من التضحية بالذات، وإذا كانت راغبة جداً في ذلك في أي وقت، فكم هي قليلة الأعباء التي يمكن لشخص أن يحملها من أجل آخر. في طرق فلسطين العامة؛ في الصلاة والصيام على قمة الجبل المنعزلة؛ في حديقة الجثمانية؛ وأمام كرسي الحكم الخاص بـ بيليت؛ وفي آلامه على الصليب، حتى يسوع الناصرة الذي خانه أحد أتباعه في عشائه الأخير، في تلك الأيام الأخيرة الحزينة على الأرض، شعر بعزلة الذات المرعبة. مهجوراً من قِبل البشر، وصاح وهو يقاسي ألماً شديداً: "إلهي! إلهي! لماذا تخليت عني؟" وهكذا ينبغي أن تكون دائماً في مشاهد الحياة المتناقضة. وفي المسيرة الطويلة المرهقة، يمشي كل شخص وحده. ربما يكون لدينا عدة أصدقاء، وحب، ولطف، وتعاطف، وإحسان، لنمهد طريقنا في الحياة اليومية، ولكن في مآسي وانتصارات التجربة البشرية، يقف كل مخلوق وحده.

ولكن عندما تُزال جميع الأشراك، ويُعترَف بالنساء كأفراد مسؤولات عن بيئاتهن،

ومتعلمات بشكل متمكن ليناسبن أي مناصب في الحياة يمكن أن يُطلبن ليشغلنها ؛ ومع كل القدرات داخلهن التي يمكن أن يمنحها التفكير التحرري والثقافة الشاملة ؛ وموجهات بضمائرهن وحكمهن ؛ ومدرَّبات على حماية أنفسهن بتنمية صحية لأجهزتهن العضلية ومهارتهن في استخدام أسلحة الدفاع ، ومحفزات لدعم أنفسهن بالمعرفة في عالم الأعمال ، والمتعة التي يجب أن تمنحها الاستقلالية المالية دائماً ؛ عندما تُدرَّب النساء بهذه الطريقة ، فإنهن سيكنَّ ، إلى حد ما ، مهيّآت لساعات العزلة تلك ، والتي تأتي للجميع على حد سواء ، سواء أكنَّ متأهبات أم خلاف ذلك . وكما يجب أن نعتمد على أنفسنا في شدتنا ، فإن إملاءات الحكمة تشير إلى تطور فردي كامل .

عند الحديث عن التعليم ، كم هو سطحي الرأي القائل بأنه يجب تعليم كل شريحة من أجل عمل خاص تعتزم القيام به ، وجميع تلك القدرات غير المطلوبة في هذا العمل الخاص ينبغي أن تكمن ساكنة ، ومشلولة بشكل مُطلق لحين الحاجة لاستخدامها ، في الوقت الذي ربما تكون تلك هي القدرات الفعلية المطلوبة في أشد أزمات الحياة خطورة . يقول البعض ، أين الفائدة في تدريب الفتيات على اللغات والعلوم والقانون والطب واللاهوت؟ كزوجات وأمهات وربات منازل وطباخات ، فإنهن يحتجن منهجاً تعليمياً مختلفاً عن الأولاد ، الذين يجب أن يشغلوا جميع المناصب . إن كبار الطهاة في فنادقنا الكبيرة ، وسفننا البخارية في المحيط هم من الرجال . في المدن الكبرى ، يدير الرجال المخابز ؛ ويصنعون خبزنا ، وكعكنا ، وفطائرنا . إنهم يديرون المصابغ ؛ والآن يعتبرون من أفضل مصممي قبعاتنا وخياطي ملابسنا . ولأن بعض الرجال يشغلون الأقسام المفيدة هذه ، فهل يجب علينا أن ننظم المنهج التعليمي في هارفارد وييل لتناسب حاجاتهم الحالية؟ إن لم يكن كذلك ، لماذا هذا الكلام في أفضل جامعاتنا عن المنهج التعليمي للبنات اللواتي يزدحمن في الحِرف والمهن ؛ والمعلمات في جميع مدارسنا الحكومية اللواتي يملأن بسرعة كثيراً من المناصب المربحة والمحترمة في الحياة؟ ...

النساء هنّ بالفعل أنداد للرجال في مجال الفكر كله ، وفي الفن ، والعلوم ، والأدب والحكومة . وبنظرة تيليسكوبية يكتشفن القبة السماوية المرصعة بالنجوم ، ويُعدن تاريخ العالم الكوكبي . وبخارطة وبوصلة يقدن سفناً عبر المحيط الجبار ، وبأنامل ماهرة يرسلن رسائل حول الكرة الأرضية . وفي معارض الفنون ، يُخلّد جمال الطبيعة وفضائل البشرية من قِبلهن على لوحاتهن الزيتية ، وبلمساتهن المُلهَمة تتحول قطع الرخام المعتمة إلى ملائكة من نور . ...

إذن، هل من الملائم حجز امرأة الزمن الحالي المتطورة داخل الحدود السياسية الضيقة ذاتها مثل السيدة التي معها دولاب الغزل وإبرة الحياكة، والمنهمكة بالماضي؟ لا! لا! لقد أخذت الآلات عمل المرأة، وكذلك الرجل، على عاتقها الذي لا يكل؛ وأصبح النول ودولاب الغزل أحلام من الماضي؛ فقد أخذ القلم والفرشاة وحامل اللوح، والإزميل، مكانهم، في حين أن آمال وطموحات النساء اختلفت جوهرياً. إننا نرى في الظروف الخارجية للبشر ما يكفي من أجل حرية وتنمية فردية، ولكن عندما نأخذ بالاعتبار الاعتماد على الذات لكل شخص، فإننا نفهم الحاجة للشجاعة والاجتهاد في الحكم، وتدريب كل قدرة عقلية وجسدية، تُعزَّز وتُطوَّر بالاستخدام، عند النساء كما عند الرجال.

ومهما يمكن أن يُقال عن قدرة الرجل على الحماية في الظروف العادية، ففي وسط الكوارث الرهيبة براً وبحراً، وفي أشد لحظات الخطر، يجب على المرأة، وحدها، أن تواجه دائماً أهوال الوضع؛ وحتى ملاك الموت لا يصنع ممراً ملكياً لها. إن حب الرجل وتعاطفه يدخلان فقط في الجانب المشرق من حياتنا. في عزلة الذات المُهيبة تلك، والتي تربطنا مع اللامتناه والأبدي، تعيش كل روح وحدها للأبد. يقول كاتب حديث:

> أتذكر ذات مرة، عند عبور الأطلسي، أنني صعدت إلى سطح السفينة في منتصف الليل، عندما لفت غيمة سوداء السماء، وكان المحيط العظيم يهدر بجنون تحت سياط الرياح الشيطانية. لم يكن شعوري شعوراً بالخطر أو بالخوف (اللذين هما أساس استسلام الروح الخالدة)، بل كان شعوراً بالهجران والوحدة المُطلَقين؛ ذرة من الحياة حُجِزَت في ظلام هائل. ومرة ثانية أتذكر أنني تسلقت منحدرات جبال الألب السويسرية، أعلى من النقطة التي توقف فيها الغطاء النباتي، ولم تعد الصنوبريات القزمة تناضل ضد الهبات القاسية. وحولي خليط ضخم من الصخور، منها القمم الجليدية العملاقة المنطلقة في السماوات الزرقاء اللامتناهية، ومرة ثانية، شعوري الوحيد كان العزلة الفظيعة.
>
> ومع ذلك، هناك عزلة يحملها كل واحد منا معه دائماً، متعذر الوصول إليها أكثر من الجبال المتجمدة، وعميقة اكثر من بحر منتصف الليل؛ إنها عزلة الذات. إن كياننا الباطني، الذي ندعوه نفسنا، لم تخترقه عين ولا لمسة إنسان أو ملاك. إنه مخفي أكثر من كهوف الأقزام؛ الحرم المقدَّس للوحي؛ الغرفة المخفية للطقوس السرية الإلوسينية، والمسموح بدخولها فقط لعالِم كل شيء. هكذا هي الحياة الفردية. إنني أسألكم، من يستطيع أن يقبل، ومن يجرؤ أن يقبل حقوق وواجبات ومسؤوليات روح بشرية أخرى؟

[1892]

23

من نساء واقتصاديات: دراسة في العلاقة الاقتصادية بين الرجال والنساء كعامل في التطور الاجتماعي

تشارلوت بيركينز غيلمان

تشارلوت بيركينز غيلمان الولايات المتحدة. 1860 ـ 1935. مؤلفة. ناقدة اجتماعية. مُحاضِرة. محررة في *The Forerunner* (1909 ـ 1916). مؤسِسة مشاركة لحزب سلام المرأة. نشرت ما يزيد عن 180 قصة قصيرة، أشهرها "ورق الجدران الأصفر" "The Yellow Wallpaper." *Women and Economics* (1898), *The Man-Made World; or, Our Androcentric Culture* (1911), *Herland* (1915), *The Living of Charlotte Perkins Oilman: An Autobiography* (1935).

الفصل VII

• • •

إن الوضع الاقتصادي للجنس البشري في أية أمة، وفي أي وقت، محكوَم بشكل رئيسي بنشاطات الذكر: وتحصل الأنثى على حصتها في التقدُّم العِرقي فقط من خلاله.

بدراستها كل على حدة، تكون الحقائق واضحة حتى بصراحة أكثر، وأكثر انفتاحاً وألفة. من عامل المياومة إلى المليونير، إن ثوب الزوجة الرث، أو مجوهراتها المتوهجة، وسقفها المنخفض أو الفخم، وأقدامها المُتعبَة أو عربتها الأنيقة، ـ جميعها تتحدث عن القدرة الاقتصادية للزوج. إن الراحة والترف وضرورات الحياة بحد ذاتها، التي تتلقاها المرأة، يتم الحصول عليها من قِبل الزوج، وإعطاءها لها من قِبله. وعندما تُترَك المرأة وحدها بدون رجل لـ "تدعم" نفسها، وتحاول أن تفي بضروراتها الاقتصادية، فإن الصعوبات التي تواجهها تُثبت بشكل قاطع ما هي الحالة الاقتصادية العامة للمرأة. لا أحد يمكن أن ينكر هذه الحقائق الواضحة، ـ وهي أن الحالة الاقتصادية للنساء عموماً تعتمد على تلك الخاصة بالرجال عموماً، وأن الحالة الاقتصادية للنساء بشكل فردي تعتمد على تلك الخاصة بالرجال بشكل فردي، أولئك الرجال الذين يرتبطن بهم. ولكننا نواجَه على الفور بالرأي المُقبول عادة بأنه على الرغم من وجوب الاعتراف بأن الرجال يصنعون أموال العالم

ويوزعونها، فإن النساء يكسبن حصتهن منها كزوجات. هذا يفترض إما أن الزوج في مركز رب عمل والمرأة في مركز موظفة، أو أن الزواج هو "شراكة،" والمرأة هي عامل متساوٍ مع الزوج في إنتاج المال.

إن الإستقلال الاقتصادي هو وضع نسبي في أحسن الأحوال. وبالمعنى الواسع، جميع الأشياء الحيّة تعتمد اقتصادياً على آخرين ـ الحيوانات تعتمد على الخضار، والإنسان يعتمد على كليهما. وبمعنى أضيق، كل الحياة الاجتماعية معتمدة على بعضها البعض اقتصادياً، فالإنسان يُنتج جماعياً ما لا يمكنه بأية احتمالية أن يُنتجه بشكل منفصل. ولكن، في التفسير الأقرب، فإن الاستقلال الاقتصادي الفردي بين بني البشر يعني أن الفرد يدفع مقابل ما يحصل عليه، ويعمل مقابل ما يحصل عليه، ويعطي للآخر مكافئ لما يعطيه له الآخر. أنا أعتمد على صانع الأحذية للحصول على أحذية، وعلى الخياط للحصول على معاطف؛ ولكن، إذا أعطيت صانع الأحذية أو الخياط ما يكفي من عملي كبنّاء لأدفع مقابل الأحذية والمعاطف التي يعطياني إياها، فإنني أحتفظ باستقلالي الشخصي. فأنا لم آخذ من إنتاجهما، ولم أعطِ شيئاً من إنتاجي. وطالما أن ما أحصل عليه، يتم الحصول عليه بما أعطي، فأنا مستقل اقتصادياً.

تستهلك المرأة سلعاً اقتصادية. ما هي السلعة الاقتصادية التي تقدمها مقابل ما تستهلكه؟ إن ادعاء أن الزواج هو شراكة يقوم فيها الشخصان المتزوجان بإنتاج أموال، لا يمكن لأي منهما أن ينتجها وحده، هو ادعاء لن يصمد أمام الاختبار. يمكن لرجل سعيد ومرتاح أن يُنتج أكثر من رجل غير سعيد وغير مرتاح، ولكن هذا صحيح عن أب أو إبن كما هو صحيح عن زوج. فأن تأخذ من رجل أي شروط تجعله سعيداً وقوياً يعني أن تشل نشاطه، بشكل عام. ولكن أولئك الأقارب الذين يجعلونه سعيداً، ليسوا، بسبب ذلك، شركاؤه في العمل، وليس لهم الحق في التشارك بدخله.

مردود معبِّر عن الشكر لسعادة ممنوحة ليست هي الطريقة للتبادل في شراكة ما. إن الراحة التي يأخذها الرجل مع زوجته ليست في طبيعة شراكة عمل، ولا تدبيرها ودأبها على العمل. فربة المنزل، في موقعها، قد تكون مدبِّرة وكادحة، ولكنها قد لا تكون شريكة بناء على ذلك. إن الزوج والزوجة شريكان حقاً في التزاماتهما المشتركة نحو أطفالهما ـ حبهما وواجبهما وخدمتهما المشتركة. ولكن الصانع الذي يتزوج، أو الطبيب، أو المحامي، لا يتخذ شريكاً في عمله، عندما يتخذ شريكاً في أبوته، ما لم تكن زوجته

كذلك صانعة أو طبيبة أو محامية. وفي عمله، لا يمكنها حتى أن تنصح بحكمة بدون تدريب وخبرة. وأن تحب زوجها، الملحِّن، لا يمكِّنها من التلحين؛ وفقدان الزوج لزوجته، بالرغم من أن ذلك قد يحطِّم قلبه، لا يشل عمله، إلا إذا تأثر عقله بالفاجعة. إنها ليست شريكة بأي معنى ما لم تشارك برأس المال أو بالخبرة أو بالعمل، كما قد يشارك الرجل في علاقة مماثلة. قد يتردد معظم الرجال بشكل جدي جداً قبل الدخول في شراكة عمل مع أية امرأة، سواء أكانت زوجة أم لا.

إذن، إذا لم تكن الزوجة شريكة عمل بحق، فبأي طريقة تكسب من زوجها الطعام والملبس والمأوى الذين تتلقاهم بواسطته؟ ستكون الإجابة على الفور، بالخدمة في المنزل. هذه الفكرة العامة الغامضة عن الموضوع ـ أن النساء يكسبن كل ما يحصلن عليه، وأكثر، عن طريق الخدمة في المنزل. هنا نأتي إلى أساس اقتصادي عملي جداً ومحدد. بالرغم من عدم كونهن منتجات للمال، فإن النساء يساعدن في العمليات النهائية للتحضير والتوزيع. فعملهن في التدبير المنزلي له قيمة اقتصادية حقيقية.

إن قيام نسبة مئوية معينة من الأشخاص بخدمة أشخاص آخرين، بحيث أن الاشخاص المخدومون هكذا قد ينتجوا أكثر، هي مساهمة لا ينبغي تجاهلها. إن عمل المرأة في المنزل يمكِّن الرجل بالتأكيد من إنتاج مال أكثر مما يمكنَّه غير ذلك؛ وبهذه الطريقة تكون النساء عوامل اقتصادية في المجتمع. ولكن كذلك هي الخيول. إن عمل الخيول يمكِّن الرجال من إنتاج أموال أكثر مما يمكِّنهم غير ذلك. فالحصان هو عامل اقتصادي في المجتمع. ولكن الحصان ليس مستقل اقتصادياً، ولا المرأة كذلك. إذا كان الرجل مع خادم يمكن أن يؤدي خدمة أكثر فائدة مما يمكنه بدون خادم، عندئذ فإن الخادم يؤدي خدمة نافعة. ولكن إذا كان الخادم ملك للرجل، ومُجبر على القيام بهذه الخدمة، ولا يُدفَع له مقابلها، فهو ليس مستقل اقتصادياً.

يُعتبَر العمل الذي تؤديه الزوجة في التدبير المنزلي جزء من واجبها الوظيفي، وليس وظيفة. إن زوجة الرجل الفقير، التي تقوم بالعمل كله للأسرة، أو زوجة الرجل الغني، التي تتدبر بحكمة وبأناقة منزلاً كبيراً، وتدير أعماله، كلتاهما لهما الحق في أجر عادل مقابل الخدمات المُقدَّمة.

لتبني هذا الأساس والإيمان به بصدق، فإن الزوجات، كمحصلات لكسب من خدمة

منزلية، لهن حق برواتب طاهيات، أو خادمات منازل، أو مربيات أطفال، أو خياطات أو مدبرات منزل، وليس بأكثر. هذا من شأنه، بطبيعة الحال، الحد من إنفاق النقود من قِبل زوجات الأغنياء، وتضع الأمر خارج قدرة الرجل الفقير على "إعالة" زوجة بأي حال من الأحوال، ما لم يكن الرجل الفقير قد واجه بالفعل الوضع تماماً، ودفع لزوجته رواتبها كخادمة منزل، ومن ثم جمعت هي وهو أموالهما لدعم أولادهما. وسيكون هو محتفظاً بخادمة؛ وستساعد هي في الاحتفاظ بالعائلة. ولكن لن يكون في أي مكان على الأرض "امرأة غنية" بهذه الطرق. وحتى مدبرة المنزل الخاصة من أعلى طبقة، النافعة كما هي خدماتها، لا تجمع ثروة. إنها لا تشتري الماس والفراء وتحتفظ بعربة. إن أشياء كهذه لا يمكن كسبها بالخدمة في المنزل.

ولكن الحقيقة البارزة في هذه المناقشة هي أنه مهما تكن القيمة الاقتصادية للصناعة المنزلية للنساء، فإنهن لا يحصلن عليها. إن النساء اللاتي يقمن بمعظم العمل، يحصلن على القدر الأقل من المال، والنساء اللاتي يحصلن على القدر الأكبر من المال، يقمن بأقل عمل. وعملهن لا يُعتبَر ولا يؤخذ على أنه عامل في التبادل الاقتصادي. ويعتبَر أنه من واجبهن كنساء أن يقمن بهذا العمل؛ وليس لوضعهن الاقتصادي علاقة بأعمالهن المنزلية، إلا إذا كانت علاقة عكسية. علاوة على ذلك، إذا دُفع لهن بعدل ـ بمنحهن ما كسبنه وليس أكثر ـ فإن جميع النساء اللواتي يعملن بهذه الطريقة سيجبرن على النزول إلى الوضع الاقتصادي لخادمة المنزل. عدد قليل من النساء ـ أو الرجال أيضاً ـ لديهن رغبة في تحقيق هذا الوضع. إن أساس أن المرأة تكسب عيشها من العمل المنزلي، يتم التخلي عنه على الفور، وقد قيل لنا بأنها تحصل على رزقها كأم. إن هذا وضع غريب. ونتحدث عنه بشكل عام بما يكفي، وغالباً بشعور عميق، ولكن بدون تحليل مناسب.

عند الحديث عن التبادل الاقتصادي، فإن التساؤل عن طبيعة العائد في السلع أو العمل الذي تقوم به المرأة مقابل السلع والعمل المُعطى لها ـ إما للعنصر البشري بشكل جماعي، أو لزوجها بشكل فردي ـ ما الذي تدفعه المرأة من أجل ملابسها وأحذيتها وأثاثها وطعامها ومأواها، لقد قيل لنا بأن واجبات وخدمات الأم تجعلها مؤهلة لتوفير دعم.

إذا كان الأمر كذلك، إذا كانت الأمومة هي سلعة قابلة للتبادل مقدَّمة من النساء كأجر مقابل ملابس وطعام، عندئذ ينبغي علينا بالطبع إيجاد علاقة ما بين مقدار أو نوعية الأمومة، ومقدار ونوعية الأجر. كون هذا صحيح، إذن النساء اللواتي لسن أمهات، ليس

لديهن وضعاً اقتصادياً على الإطلاق؛ والوضع الاقتصادي لأولئك اللواتي هن أمهات، ينبغي أن يوضَّح على أنه متعلق بأمومتهن. هذا سخيف بوضوح. إن الزوجة التي بلا أطفال لديها نقود بقدر ما للأم التي عندها عدة أطفال ـ مرة أخرى؛ لأن أطفال الأخيرة يستهلكون ما يمكن أن يكون، بطريقة أخرى، خاصتها؛ ولا تزوّد الأم غير الكفوءة بأكثر مما تزوَّد به الأم الكفوءة. ومن الواضح، وبحسب الظاهر، فإن رخاء النساء الاقتصادي لا يتناسب مع أمومتهن. فليس للأمومة علاقة مع وضعهن الاقتصادي. وهذا صحيح بين الأنواع البشرية البدائية ـ في الفترة الأبوية، على سبيل المثال ـ كان هناك بعض الحقيقة في هذا الوضع. وحيث كانت النساء بلا أية قيمة إلا كمنجبات للأطفال، فإن ميلهن وانغماسهن يحتملان علاقة مباشرة بالأمومة؛ ولديهن سبب للاغتباط على أكثر من أساس عندما يتباهين بإبن. من ناحية أخرى، إن الحفاظ على المرأة ليس مشروطاً بهذا في هذه الأيام. فليس مسموح للرجل نبذ زوجته لأنها عاقر. إن الإدعاء بأن الأمومة عامل في التبادل الاقتصادي هو ادعاء كاذب اليوم. ولكن افترض أنه كان صحيحاً. هل نحن على استعداد لدعم هذا الأساس، حتى نظرياً؟ هل نحن على استعداد لاعتبار الأمومة عملاً تجارياً، وشكلاً من أشكال التبادل التجاري؟ هل رعاية الأم وواجباتها وعناء مخاضها وحبها، هي سلع للتبادل مقابل الخبز؟ ...

الفصل XIV

إن التغيُّر في مفهومنا وتعبيرنا عن الحياة المنزلية، التي تجري حولنا بشكل سريع ومطرد، ينطوي على كثير من التأثيرات بعيدة المدى، جميعها مفيدة لتقدُّم الإنسان. وليس أقل تلك التأثيرات هو التحسُّن في آلياتنا للتواصل الاجتماعي.

إن ضرورة التحضُّر هذه كانت غير معروفة في تلك العصور البدائية عندما كان اتصال العائلة كافٍ للجميع، وأي اتصال آخر بين الأفراد كان يعني الحرب. لقد أنتجت التجارة وسفرها، وتخصصات العمل وتوزيع منتجاته، مع تطوراتها التالية، حركة أوسع وأكثر حرية وأكثر تواتراً، وتعامل بين عدد لا يحصى من الأفراد الذين صنع التفاعل بينهم مجتمعاً. ومؤخراً فقط، وحتى الآن ولكن جزئياً، اقتربت المرأة من أخذ حصتها من هذا التواصل الاجتماعي الغزير، والذي هو الشرط الأساسي للتحضُّر. إنه ليس مجرد متعة أو انغماس: إنه الضرورة الإنسانية.

إن اجتماع النساء كأفراد مع رجال ونساء أخريات كأفراد، بدون اعتبار لأية علاقة أسرية أياً كانت، هو طلب متزايد في زمننا. وكضرورة اجتماعية، فبالضرورة أنه سيتم الإلتقاء بك بطريقة ما؛ ولكن تطوره الصحيح مُعاق إلى حد كبير بالجماعات المؤمنة بمعتقد واحد للعادات المنزلية والاجتماعية المُستمدة من العلاقة الجنسية الاقتصادية. إن المطالبة بتواصل اجتماعي أوسع وأكثر حرية بين الجنسين تعتمد، في المقام الأول، على حاجات الطبيعة الخاصة لكل منهما، ولكنها تطورت في الحياة العصرية إلى مدى عاطفي أكثر ذكاء وسمواً من ذلك الذي كان في الوضع البدائي، حيث لم يكونوا بحاجة إلا إلى حاجة واحدة وطريقة واحدة لتلبيتها؛ وهذه المطالبة تدعو، كذلك، إلى ترتيب أفضل لآلية معيشتنا.

◆ ◆ ◆

إن ما يتطلبه الجنس البشري هو توفير دائم لحاجات الأفراد، منفصلة عن علاقة الجنس. إن افتراضنا أن الأشخاص المتزوجين وأقاربهم المباشرين فقط لهم كل الحق في العيش براحة وصحة، هو افتراض خاطئ. كل كائن بشري يحتاج إلى منزل ــ الأعزب أو الزوج أو الأرمل، والفتاة أو الزوجة أو الأرملة، شباب أو مُسنون. إنهم يحتاجونه من المهد إلى اللحد، وبغض النظر عن نوع الجنس. وعلى ذلك ينبغي أن نبني ونرتب لتوفير مأوى وراحة للإنسانية بدون تعارُض مع الزواج، ولكن، عدم جعل تلك الراحة متوقفة على الزواج. ومع الصناعات المنزلية، تُدار الحياة بمهنية، مع غرف وأجنحة غرف، ومنازل يمكن أن يحصل عليها من قِبل أي شخص، أو أشخاص، يرغبون بها، يمكننا أن نعيش منفردين بدون فقدان راحة المنزل والصحبة العامة، يمكننا أن نرضى بالحرمان بدون أن نتعرض لاستلاب وسائل الراحة العامة للعيش وكذلك لمحبة القلب، ويمكننا أن نتزوج بيسر وحرية وبدون إدخال أي تغيير على القاعدة الاقتصادية لأي من الأطراف المعنية.

سيفضل الشخصان المتزوجان دائماً منزلاً يجمعهما، ويمكنهما أن يحصلا عليه؛ ولكن جماعات من النساء أو جماعات من الرجال يمكنهم كذلك الحصول على منزل معاً إذا رغبوا بذلك، أو غرف متجاورة. وحتى الأفراد يمكنهم أن يحصلوا على منزل لأنفسهم، وبدون الاضطرار، كذلك، إلى أن يكون عبء الأعمال المنزلية ملقاً على كاهلهم.

احذف المطابخ من المنازل، وستترك غرفاً مفتوحة لأي شكل من الترتيب والتوسيع؛ وإشغالها لا يعني "تدبير منزلي." في معيشة كهذه، سيزدهر الطابع والذوق الشخصيين كما لم يحدث من قبل؛ وسيكون منزل كل فرد في نهاية المطاف تعبير شخصي حقيقي؛ واتحاد الأفراد في الزواج لن يُلزِم خلط جميع الآليات الخارجية لحياتهم مع بعضها البعض ــ عملية يتم فيها باستمرار فقدان كثير من الرهافة وحيوية الحب، ناهيك عن قوة الراحة والانتعاش المتبادلين. إن الإحساس بحرية واحترام الذات مدى الحياة، وبالسلام وبقاء منزل المرء، سيقدِّم الكثير لتطهير وترقية علاقات الحياة الشخصية، إضافة لتعزيز وتوسيع العلاقات الاجتماعية. سيتعلم الفرد أن يشعر بنفسه كجزء لا يتجزأ من البنية الاجتماعية، وبصلة وثيقة ومباشرة ودائمة مع حاجات المجتمع واستخداماته.

هذا ضروري بشكل خاص للنساء، اللواتي يُعتبَرن عادة، ويَعتبرن أنفسهن، مجرد أجزاء من العائلات، وعاجزات عن أي حياة آمنة خاصة بهن. إن معرفة أن السلام والراحة يمكن أن يكونا خاصين بهما مدى الحياة، حتى لو لم يتزوجن ــ ويمكن أن يبقيا لهن مدى الحياة، حتى لو تزوجن ـ ستنمي سكينة وقوة عند النساء هما الأكثر فائدة لهن وللعالم. إنه دليل ساطع على عدم ملائمة نمطنا القائم للزواج وعلى طبيعته المزعجة، حيث تكون النساء مضطرات إليه بسبب الحاجة إلى المأكل والملبس، والرجال بسبب الحاجة لطاهيات ومدبرات منزل. إننا نخشى، على نحو مناف للعقل، أنه إذا كان من الممكن للرجال والنساء أن يلبوا حاجات الحياة هذه بوسائل أخرى، فإنهم سيرفضون بابتهاج علاقة الزواج.

• • •

إن الإستقلال الاقتصادي للمرأة سيغير كل هذه الشروط بشكل طبيعي وحتمي بقدر ما قدمتها تبعيتها. وفي تخصصها بنشاط ما، فإنها ستطور شخصية أكثر وجنسانية أقل؛ وهذا سيقلل الضغط على هذه العلاقة الوحيدة عند الرجال والنساء. وفي تواصلنا الاجتماعي، ستسمح شخصيتنا الجديدة وأسلوبنا الجديد في العيش بتطورات واسعة وجميلة في ترابط إنساني. ونظراً لأن المنزل الخاص يصبح منزلاً فعلياً، ولم يعد أفق المرأة الاجتماعي والصناعي؛ ونظراً لأن ورشات عمل العالم ـ مجال المرأة وكذلك مجال الرجل ــ

تصبح عائلية وجميلة بتأثيرها ؛ ونظراً لأن الرجال والنساء يتنقلون معاً بحرية في ممارسة مهام الجنس البشري المشتركة ـ فإنه سيكون لدينا قنوات جديدة لتدفق الحياة البشرية.

إننا لن ننتقل من المنزل المنعزل إلى سوق حقير ونعود ثانية، في عالم ممزق ومفرّق بالإنتاج الأناني لنوع واحد من الجنس، والاستهلاك الأناني للجنس الآخر ؛ ولكن سنعيش في عالم من رجال ونساء مرتبطين إنسانياً، وكذلك مرتبطين جنسياً، يعملون معاً، كما كان يُقصد منهم أن يفعلوا، من أجل الخير المشترك للجميع. ولن يكون البيت بعدئذ كياناً اقتصادياً، بآليته الصناعية المعقدة والمتراكمة بسوقية خلفه، ولكن سيكون تعبيراً هادئاً ومستمراً للحياة الشخصية [.]

[1898]

الجزء III

1920 ـ 1963





1920 ـ 1963: مقدمة

لقد أصبحت حقيقة بديهية في تاريخ المرأة الأمريكية بأن العقود التي تلت عام 1920 مباشرة قد مثّلت "ركود" الحركة النسوية الأمريكية. وقد يبدو الأمر أنه كذلك، إذا عرّف أحدهم الحملة من أجل حق التصويت على أنها موقع حصري لتفكير ونشاط النسوية. وخلال هذه الفترة، أصيبت المؤيدات لحق التصويت بالإحباط لاكتشاف أن صوت المرأة لا يغير نتائج الإنتخابات بشكل أساسي، وأن المرأة صوتت بأعداد قليلة نسبياً، وأن معظمهن كن مع أزواجهن وآبائهن وإخوانهن. وفي الوقت ذاته، كانت منظمات المطالبة بحق التصويت تنحل، وأعضاءها يتبعثرون في منظمات متنوعة. إن صورة "الفتاة الشابة" تدل على أن امرأة عشرينيات القرن العشرين، أكثر حرية اجتماعياً وجنسياً، ولكنها ليست ناشطة سياسية بالطريقة التي ربما كانت جداتها المناديات بحق التصويت للمرأة تتمناها.

من ناحية أخرى، وكما وثّقت ليلى روب وفيرتا تيلر في *Survival in the Doldrums*، فإن تفكير ونشاط النسوية قد استمرا. انتقل نشاط المرأة السياسي إلى منظمات مثل الرابطة المعتدلة للناخبات النساء، وحزب المرأة الأكثر راديكالية، مع حملته لإيجاز تعديل على الحقوق المتساوية لمعالجة أشكال التمييز عن طريق تحقيق التصويت. كانت النساء السود والبيض، ونساء من السكان المهاجرين الجدد، نشيطات في تنظيم العمل، بالتصدي لكل من التمييز في مكان العمل (تفاقم البطالة بين النساء في فترة ما بعد الحرب والكساد الاقتصادي)، والتمييز على أساس الجنس في منظمات العمل ذاتها.

بعد الحرب العالمية الأولى، وطوال هذه الفترة، أصبحت النساء كذلك ناشطات في حركات السلام والحركات الدوليّة من خلال منظمات مثل رابطة النساء الدولية للسلام والحرية (WILPF)، وخلال خمسينيات القرن العشرين، في معارضة التجارب النووية. بعد الحرب العالمية الثانية، وبالعمل مع قادة مثل إلينور روزفلت، عملت هذه النساء كذلك

للمساعدة في تأسيس الأمم المتحدة. وكذلك وجدت النساء الأمريكيات من أصل إفريقي في هذه الفترة منافذ للفعالية الاجتماعية من خلال حركة النادي، ومن أجل طاقة إبداعية وفكرية من خلال ثورة نهضة هارلم. وفي خمسينيات القرن العشرين، أصبحت النساء الأمريكيات من أصل إفريقي، وقليل من النساء البيض، مشاركات في بداية فعالية الحقوق المدنية.

إن المقتطفات في هذا القسم تعبِّر بوضوح عن استمرار كثير من مناقشات القرن التاسع عشر إلى هذه الفترة. إن اختيارات مارغريت سانغر، وستيلا براون، وجوان رفيير، تواصل المناقشة حول حق النساء في استقلال جنسي وتعريف ذاتي جنسي. ومقتطفات فيرجينيا وولف وماري ريتر بيرد، تواصل المحاولات لفهم استبعاد النساء عن المعرفة الأدبية والتاريخية، وكذلك من الحياة العامة الفكرية والسياسية. وتسأل مقالة كارين هورني "رعب المرأة" *"The Dread of Woman"* أسئلة مشابهة في سياق علم النفس.

في هذه الفترة، مع دخول المرأة في تعليم أعلى وفي المهن بأعداد غير مسبوقة، وبتدريبهن أكاديمياً، بدأت النساء المدربات أكاديمياً والعاملات في ميادين معينة بإنتاج كتابات هامة عن المرأة والحركة النسوية. ومقالات سيمون دو بوفوار، ومارغريت ميد، وفلورنس كينيدي، تقع جميعها في هذه الفئة. ومن المثير للاهتمام، فإن هذه المقالات مرتبطة كذلك بوجهات النظر التي تحاول استكشافها. وتقوم ثلاثتهن، في محاولة فهم خضوع النساء، بدراسته من وجهة نظر الإختلاف. وتتطلع مقالة فلورنس كينيدي إلى التماثلات في الخضوع المبنية على أساس الاختلاف العِرقي والجنسي. وتدرس مارغريت ميد الاختلاف الجنسي في ثلاثة مجتمعات غير غربية. وتعبِّر سيمون دو بوفوار عن اختلاف المرأة ـ غيريّتها حيث الرجل هو الأصل، والذات والمعيار ـ كبنية ثقافية مركَّبة فوق الاختلاف البيولوجي لجسد الأنثى، مع ملاحظة أنه "لا تولد إحداهن امرأة بل على الأرجح أنها تصبح كذلك" (دو بوفوار).

من المؤكد أن هذه الفترة من منتصف القرن العشرين توضح أن الثقافة والإيديولوجية تجعلان المرأة ما هي عليه. عندما احتاجت الولايات المتحدة عمل المرأة في صناعات الحرب خلال أوائل أربعينيات القرن العشرين، أصبحت روزي ذا ريفيتر نموذج

للأنوثة الصالحة. وبحلول أواخر أربعينيات القرن العشرين، عندما احتاج الرجال العائدون من الحرب وظائفاً، وضع التمثيل الأيديولوجي للمرأة أعلى القيم على مدبرة المنزل والأم المتفرغة. وبالرغم من أن النساء في جميع الطبقات واصلن السعي للتدريب ودخول القوى العاملة خلال هذه الفترة، فإن كثير منهن فعلن ذلك مع أنواع النزاعات بشأن الأدوار والهوية التي توثقها بيتي فريدان، على الأقل بين نساء الطبقة الوسطى. ويُعترَف بفضل كتاب فريدان *The Feminine Mystique* (1963)، على الأغلب، مع بدء الموجة الثانية من حركة المرأة.



33

الأنثوية (Womanliness) بوصفها ادعاء

جوان ريفيير

جوان ريفيير بريطانيا. 1883 ـ 1962. محللة نفسية. مترجمة لفرويد إلى الإنجليزية. تعاونت مع ميلاني كلين. *The Inner World and Joan Riviere: Collected Papers, 1920-1958* (1991).

يبدو أن كل جهة قامت أبحاث التحليل النفسي بالإشارة إليها، جذبت بدورها اهتمام إيرنست جونز، والآن ذلك الاتجاه الخاص بأبحاث السنوات الأخيرة، انتشر ببطء إلى تطوير الجنسانية للمرأة، وبطبيعة الحال نجد مساهمة منه من بين أهم المساهمات في الموضوع. وكما هو الأمر دائماً، فإنه يلقي ضوءاً كبيراً على مادته، ومع موهبته المميزة التي توضح المعرفة التي لدينا سابقاً، وتضيف مشاهدات حديثة خاصة به إليها كذلك.

وفي مقاله عن 'التطور المبكر للجنسانية الأنثوية' 'The Early Development of Female Sexuality' (جونز، 1927) يصوِّر خطة أولية لأنواع التطور الأنثوي، والذي يقسِّمه في البداية إلى اشتهاء الجنس المُغاير، واشتهاء الجنس المماثل، ومن ثم تقسيم فئة مشتهي الجنس المماثل الأخيرة إلى نوعين. وهو يعترف بالطبيعة التخطيطية التقريبية لتصنيفه، ويفترض عدداً من النماذج المتوسطة. إنه أحد تلك النماذج المتوسطة التي أهتم بها حالياً. في الحياة اليومية يلتقي نماذج من الرجال والنساء باستمرار مع من يُظهرون

بصراحة سمات قوية للجنس الآخر، بينما هم من مشتهي الجنس المُغاير بشكل أساسي في نشأتهم. وقد اعتُبر هذا على أنه تعبير عن الثنائية الجنسية المتأصلة فينا جميعاً؛ وقد أظهر التحليل أن ما يبدو على أنه سمات شخصية مشتهٍ للجنس المماثل أو مشتهٍ للمُغاير، أو مظاهر جنسية، هي النتيجة النهائية لتفاعل النزاعات وليس بالضرورة دليلاً على نزعة فطرية أو أساسية. إن الإختلاف بين تطور المثليين ومشتهي الجنس المُغاير ينجم عن الاختلافات في درجة القلق مع التأثير المقابل لهذا الأمر على التطور. وبيّن فيرينزي (1916) تفاعل مشابه في السلوك، أعني، أن الرجال المثليين يبالغون في اشتهائهم للجنس المُغاير كـ'دفاع' ضد مثليتهم. سأحاول أن أبيّن أن النساء اللواتي يرغبن بالذكورية ربما يرتدين قناع الأنثوية لتفادي القلق والإنتقام اللذين يخشونهما من الرجال.

إن ما سأبحث فيه هو نموذج خاص من المرأة المثقفة. منذ فترة ليست بالبعيدة، كانت المساعي الفكرية للمرأة مرتبطة ذهنياً بشكل حصري، تقريباً، مع نموذج ذكوري صريح من المرأة، والتي في بعض الحالات الواضحة لم تخفِ رغبتها في أن تكون رجلاً. لقد تغيّر هذا الآن. من جميع النساء المشاركات في عمل مهني اليوم، قد يكون من الصعب قول ما إذا كان العدد الأكبر أنثوي أكثر من ذكوري في نمط حياتهن وشخصياتهن. وفي الحياة الجامعية، وفي المهن العلمية وفي العمل التجاري، يقابل المرء باستمرار نساء يبدو أنهن استوفين كل معيار للتطور الأنثوي الكامل. فهن زوجات وأمهات رائعات، وربات بيوت مؤهلات؛ ويحافظن على حياة اجتماعية، ويواكبن الثقافة؛ ولا يفتقرن إلى الاهتمامات الأنثوية، مثلاً، في مظهرهن الشخصي، وعندما يستدعي الأمر، فلا يزال بإمكانهن أن يجدن وقتاً للعب دور أمهات بديلات متفانيات وغير منتفعات وسط دائرة كبيرة من الأقارب والأصدقاء. وفي الوقت ذاته ينجزن مهام مهنهنّ، على الأقل بالقدر الذي يقوم به الرجل المتوسط. في الواقع أن معرفة كيفية تصنيف هذا النموذج من الناحية النفسية هو أمر محيّر.

منذ بعض الوقت، وفي سياق تحليل لمرأة من هذا النوع، صادفت بعض الاكتشافات المشوِّقة. إنها تتطابق في كل تفصيل تقريباً مع الوصف الذي قُدِّم للتو؛ كانت علاقتها الرائعة مع زوجها تتضمن ارتباطاً حميمياً مليئاً بالعاطفة بينهما، ومتعة جنسية كاملة

ومتكررة؛ وتتباهى بنفسها على براعتها كربة منزل. وقد تابعت مهنتها بنجاح ملحوظ طوال حياتها. وتتمتع بدرجة عالية من التأقلم مع الواقع، ونجحت في الحفاظ على علاقات جيدة ومناسبة مع كل شخص تحتك به، تقريباً.

من ناحية أخرى، أظهرت ردود فعل معينة في حياتها بأن توازنها لم يكن بلا خلل كما كان يبدو؛ واحدة من هذه ستوضّح فكرتي. لقد كانت امرأة أمريكية منشغلة بعمل ذو طبيعة دعائية، يختص أساساً بالكلام والكتابة. وطوال حياتها كانت تعاني درجة معينة من القلق، وأحياناً شديدة جداً، بعد كل أداء عام، مثل التحدُث إلى جمهور. وبالرغم من نجاحها وقدرتها الأكيدين، على الصعيدين الفكري والعملي، ومقدرتها على التدبّر مع الجمهور والتعامل مع المناقشات، وما إلى ذلك، فإنها قد تكون منفعلة وقلقة طوال الليلة التالية، مع توجسات عن ما إذا كانت قد فعلت أي شيء غير مناسب، وتستحوذ عليها حاجة إلى استعادة الاطمئنان. هذه الحاجة لاستعادة الاطمئنان دفعتها قسراً، في أية مناسبة من هذا القبيل، إلى البحث عن اهتمام ما أو تصريح بإطراء من رجل أو رجال عند نهاية الفعاليات التي أخذت فيها دوراً، أو كانت الشخصية الرئيسة؛ وسرعان ما أصبح الأمر جلياً بأن الرجال الذين تم اختيارهم لهذا الغرض كانوا دائماً شخصيات أبوية بشكل لا يحتمل الخطأ، بالرغم من أنهم غالباً ليسوا أشخاصاً قد يحمل رأيهم في أدائها، في الواقع، كثير من الأهمية. من الواضح أنه يوجد نوعان من الطمأنة تسعى إليهما في هذه الشخصيات الأبوية: أولاً، طمأنه مباشرة لطبيعة الإطراء بشأن أدائها؛ ثانياً، والأهم، طمأنة غير مباشرة لطبيعة الاهتمامات الجنسية من هؤلاء الرجال. وللتحدُث بشكل عام، أظهر تحليل سلوكها بعد أدائها بأنها كانت تحاول الحصول على عروض جنسية من نوع معين من الرجال بواسطة المغازلة والدلال معهم بطريقة مبطنة إلى حد ما. والتعارض الاستثنائي لهذا الموقف مع موقفها اللاشخصي والموضوعي إلى حد كبير، خلال أدائها الفكري، الذي كان يتبعه بسرعة كبيرة مع الوقت، كان مشكلة. ...

لذا، فإنه يمكن ادعاء الأنثوية (Womanliness)، ولبسها كقناع، لإخفاء استحواذ الذكورية، ولتجنب الأعمال الإنتقامية المتوقعة إذا وجدت أنها تمتلكها ـ أمر شبيه جداً باللص الذي سيقلب جيوبه إلى الخارج ويَطلب أن يُفتَّش ليثبت أن البضاعة المسروقة ليست

معه. ربما يسأل القارئ الآن، كيف أحدِّد الأنثوية، وأين أرسم خطاً بين الأنثوية الحقيقية و'المقنَّعة'. إن اقتراحي ليس أنه يوجد أي اختلاف من هذا القبيل؛ سواء أكان أساسياً أم سطحياً، إنهما الشيء ذاته. إن القابلية الأنثوية موجودة في هذه المرأة ـ وقد يقول المرء أنها موجودة في المرأة المثلية تماماً ـ ولكن بسبب صراعاتها، فإنها لا تمثل تطورها الرئيس، وقد استُخدمت كوسيلة لتجنب القلق أكثر بكثير مما استُخدمت كمتعة جنسية...

في الحياة اليومية يمكن للمرء أن يلاحظ أن قناع الأنثوية يتخذ أشكالاً غريبة. إحدى ربات المنزل المؤهلات من معارفي هي امرأة ذات كفاءة كبيرة، ويمكنها هي نفسها التعامل مع أمور ذكورية نموذجياً. ولكن عند استدعاء بنَّاء أو منجِّد، مثلاً، يكون لديها دافعاً لا يُقاوم على إخفاء كل معرفتها التكنولوجية عنه، وإظهار خضوع للعامل، مقدِّمة اقتراحاتها بأسلوب بريء وساذج، وكأنها كانت 'تخمينات ناجحة'. لقد اعترفت لي أنه حتى مع اللحام والخباز، اللذين تأمرهما، في الواقع، بقبضة حديدية، لا يمكنها أن تأخذ، علناً، موقفاً حازماً ومباشراً؛ إنها تشعر بنفسها كأنها 'تمثِّل دوراً'، إنها تتصنَّع مظهر المرأة غير المثقفة، والغبية والمرتبكة، ومع ذلك، تنفِّذ في النهاية رأيها. في جميع العلاقات الأخرى في حياة هذه المرأة كانت سيدة لبقة ومثقفة، متخصصة ومطلعة، ويمكنها تدبير أمورها بسلوك عاقل وواعٍ بدون أي حيل. هذه المرأة تبلغ من العمر الآن خمسون عاماً، ولكنها تخبرني بأنها تعاني من قلق كبير في التعامل مع رجال مثل البوابين والنادلين وسائقي سيارات الأجرة والباعة، أو أي شخصيات أبوية قد تكون غير ودودة، مثل الأطباء والبنائين والمحامين؛ علاوة على ذلك، فقد كانت تتشاجر غالباً مع رجال كهؤلاء، وكان لها مشاجرات معهم، متهمة إياهم بالاحتيال عليها، وهلم جراً.

هناك حالة أخرى من المشاهدات اليومية، وهي عن امرأة ذكية، زوجة وأم، ومحاضرة في الجامعة في موضوع عويص قلما يجذب النساء. عند إلقاء محاضرة، ليس إلى طلاب، بل إلى زملاء، تختار ملابس نسائية بشكل استثنائي. كان سلوكها في هذه المناسبات مميزاً كذلك بسمة غير ملائمة: إنها تصبح وقحة ومستهزأة، بشكل كبير بحيث يسبب ذلك تعليقاً وتوبيخاً. كان عليها أن تتعامل مع حالة إظهار ذكوريتها للرجل وكأنها 'لعبة'، وكشيء *ليس* حقيقي، كـ'مزحة'. لا يمكنها أن تعامل نفسها وموضوعها بجدية، ولا يمكنها

التفكير بنفسها على قدم المساواة مع الرجل؛ علاوة على ذلك، فإن السلوك المنفلت يسمح بانفلات بعض ساديتها، ومن هنا الإهانة التي تتسبب بها....

للعودة إلى الحالة التي وصفتها أولاً: تحت تغايريتها المُرضية ظاهرياً، من الواضح أن هذه المرأة أظهرت دلالات معروفة لعقدة الإخصاء (نظرية لفرويد). كانت هورني الأولى من بين أخريات، التي توضّح مصادر العقدة في حالة أوديب؛ إن اعتقادي هو أن حقيقة أن الأنثوية يمكن إدعاؤها كقناع قد يساهم أكثر في هذا الأمر بتحليل تطور الأنثى. وبأخذ ذلك بالاعتبار سأقوم بوصف تطور الشهوة الجنسية المبكرة في هذه الحالة.

ولكن قبل هذا، ينبغي أن أعطي بعض الوصف لعلاقتها بالنساء. لقد كانت على وعي بالتنافس مع أي امرأة، تقريباً، التي تتمتع إما بجمال أو بادعاءات فكرية. لقد كانت على وعي بومضات الكراهية نحو أية امرأة، تقريباً، عليها الكثير لتفعله معها، ولكن عند أخذ العلاقات الدائمة أو الوثيقة مع النساء، فقد كانت، مع ذلك، قادرة على بناء أساس مُرضٍ جداً. كانت تفعل هذا بلا وعي، وتقريباً بشكل كامل، عن طريق الشعور بنفسها متفوقة عليهن بطريقة ما (علاقاتها مع من هنّ أدنى منها كانت ممتازة دائماً). وجذور براعتها كربة منزل في هذا الأمر إلى حد كبير. وتفوقت به على والدتها، وكسبت استحسانها وأثبتت تفوقها بين النساء 'الأنثويات' المنافسات. ولإنجازاتها الفكرية، بلا ريب، الهدف ذاته، جزئياً. فقد أثبتت كذلك تفوقها على والدتها؛ لقد بدا ذلك محتملاً، فطالما أنها وصلت الأنوثة الكاملة، فإن تنافسها مع النساء كان حاداً فيما يتعلق بالأشياء الفكرية أكثر مما يتعلق بالجمال، حيث كان بإمكانها غالباً اتخاذ ملاذ في عقلها المتفوق حيثما كان الجمال معنياً.

[هي] هو تعرّف نفسها بوالدها؛ وتستخدم عندئذ الذكورية التي بالتالي تحصل عليها عن طريق *وضعها في خدمة الأم*. وتصبح الأب وتأخذ مكانه، بحيث يمكنها 'إعادته' إلى الأم. هذا الموقف كان واضحاً جداً في كثير من الحالات النموذجية في حياة مريضتي. كانت تبتهج في استخدام قدرتها العملية الرائعة لإعانة أو مساعدة النساء الأضعف والأكثر عجزاً، وكان بإمكانها الحفاظ على هذا الموقف بنجاح طالما أن التنافس لم يظهر

بشكل قوي جداً. ولكن هذه التعويض يمكن أن يتم بناء على شرط واحد فقط؛ يجب أن يحقق لها مردوداً سخياً على شكل امتنان و'تقدير' . ...

وبالنسبة للأب، فإن الاستياء تجاهه ينشأ بطريقتين: (1) خلال المشهد الأولي، يأخذ الحليب من الأم، إلخ.، الذي افتقده الطفل؛ (2) في الوقت ذاته يعطي للأم العضو الذكري أو الأطفال، بدلاً من أن يعطيه لها. لذا، فإن كل ما يملكه أو يأخذه، ينبغي أن يؤخذ منه من قِبلها؛ لقد أُخصي، وتم تحويله إلى شيء عديم القيمة، مثل الأم. وبقي الخوف منه، بالرغم من أنه لم يكن أبداً شديداً جداً، كما كان الخوف من الأم؛ جزئياً، أيضاً، لأن انتقامه لموت ودمار الأم كان متوقعاً. لذا، ينبغي عليه هو أيضاً أن يكون راضياً ومسروراً. لقد تم فعل هذا بالتنكر بهيئة أنثوية لأجله، وبالتالي إظهار 'حبها' له، وبراءتها تجاهه. من المهم أن قناع هذه المرأة، على الرغم من شفافيته بالنسبة لنساء أخريات، كان ناجحاً مع الرجال وأدى غرضه بشكل جيد جداً. لقد اجتُذب العديد من الرجال بهذه الطريقة، وأعطوها طمأنينة بإظهار استحسانهم. وأظهرت دراسة أدق أن هؤلاء الرجال كانوا من النموذج الذين هم أنفسهم يخافون من المرأة مفرطة الأنوثة. إنهم يفضلون امرأة تتمتع هي نفسها بصفات ذكورية، لأنه بالنسبة لهم تكون مطالباتها أقل عليهم.

• • •

لذا، فقد ظهر أن هذه المرأة أنقذت نفسها من القلق غير المُحتمل الناجم عن هياجها السادي ضد الأبوين، وذلك عن طريق خلق حالة في الخيال تصبح فيها متفوقة، ولا يمكن أن يصيبها أذى. لقد كان جوهر الخيال هو *تفوقها* على الأهداف الأبوية؛ فبها كان يتم إشباع ساديتها، لقد انتصرت عليهم. وبهذا التفوق ذاته، نجحت كذلك في تفادي انتقامهم؛ والوسائل التي اعتمدتها من أجل هذا كانت تشكيلات رد فعل، وإخفاء عدوانيتها. لذا، كان بإمكانها إشباع نزواتها الحيوانية (id-impulses)، والأنا النرجسية الخاصة بها، والأنا العليا خاصتها في الوقت ذاته. لقد كان خيالها الربيع الرئيس لحياتها كلها ولشخصيتها، وجاءت ضمن هامش ضيق لإنجازه من أجل إتمام الكمال. ولكن نقطة ضعفه كانت صفة جنون العظمة، تحت جميع الأقنعة، لضرورة التفوق. عندما تم تعكير هذا التفوق بشكل خطير خلال التحليل، وقعت في هاوية القلق، والغضب والإكتئاب المُحبط؛ وقبل التحليل وقعت في هاوية المرض.

هذه النتائج تجبر المرء مرة أخرى على مواجهة السؤال: ما هي الطبيعة الأساسية للأنثوية المكتملة تماماً؟ ما هي *الأنثى الأبدية*؟ *(das ewig Weibliche)*. إن مفهوم الأنثوية كقناع، يشتبه الرجل أن خلفه بعض الخطر المخفي، يلقي بعض الضوء على اللغز. يتم تأسيس الأنثوية المشتهية للجنس المُغاير المكتملة النضوج تماماً، كما ذكرت هيلين دوتش و إيرنست جونز، أثناء ممارسة الجنس. إن الإشباع الوحيد لطلب أولي فيها هو ذلك المتلقي لل (حلمة، حليب) عضو ذكري، مني، طفل من الأب. وبالنسبة للباقي، فذلك يعتمد على تشكيلات رد الفعل. إن قبول 'إخصاء'، وإذلال، وإعجاب الرجال يأتي جزئياً من التقدير المفرط للدافع على مستوى المص الفموي؛ ولكن بشكل رئيس يأتي من نبذ (بشِدَّة أقل) رغبات الإخصاء السادية المستمدة من مستوى العض الفموي اللاحق. 'يجب أن لا أقبل، وحتى يجب أن لا أسأل؛ يجب أن *تُعطى لي*'. وتعبر القدرة على التضحية بالذات، والتفاني، وإنكار الذات عن جهود لإعادة وتحسين، سواء لشخصيات أمومية أو أبوية، ما تم أخذه منهم. إنه كذلك ما اسماه رادو 'ضمان نرجسي' من أعلى القيم. لقد أصبح من الواضح كيف يتزامن البلوغ الكامل لاشتهاء الجنس المُغاير مع ذلك الخاص بالأعضاء التناسلية. ومرة أخرى، إننا نعتبر، كما ذكر إبراهام أولاً، بأن الأعضاء التناسلية تشير إلى بلوغ حالة *ما بعد الإزدواجية*. كل من المرأة 'الطبيعية' والمثلية ترغب بالعضو الذكري وتثور ضد العجز (أو الإخصاء)؛ ولكن أحد الإختلافات بينهما يكمن في الاختلاف بدرجة السادية وقوة التعامل معه، ومع القلق الذي يعطي تصعيداً له على حد سواء، في كِلا النوعين من النساء.

[1929]

ملاحظات

1. Jones, Ernest. (1927). "The Early Development of Female Sexuality." *International Journal of Psycho-Analysis,* 8:459-472.

2. Ferenczi, S. (1916). "The Nosology of Male Homosexuality." *First Contributions to Psycho-Analysis.* London: Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis (1952).

34

من غرفة خاصة بالمرء

فيرجينيا وولف

فيرجينيا وولف بريطانيا. 1882 ـ 1941. روائية. كاتبة مقالات. مؤسسة وناشرة مع ليونارد وولف من هوغارث برس. شخصية هامة في مجموعة بلومزبيري. *Mrs. Dalloway* (1925), *To the Lighthouse* (1927), *Orlando: A Biography* (1928), *Three Guineas* (1938).

الفصل 2

• • •

ولكن عندما كنت أتأمل، في خمولي، وفي يأسي، قمت بلا وعي برسم لوحة بينما كان ينبغي أن أقوم، كما كان يفعل جاري، بكتابة خاتمة. كنت أرسم وجهاً، وشكلاً بشرياً. لقد كان وجه البروفيسور فون إكس منشغلاً بكتابة عمله الضخم بعنوان *الدونية العقلية والأخلاقية والجسدية للجنس الأنثوي*. لم يكن في لوحتي رجل جذاب للنساء. لقد كان بديناً؛ وله لَغْد ضخم، لموازنة أن له عينان صغيرتان جداً؛ وكان وجهه شديد الحمرة. وكانت تعابيره تدل على أنه كان يعمل تحت انفعال ما جعله ينخز قلمه على الورقة، وكأنه كان يقتل حشرة بغيضة وهو يكتب، ولكن حتى عندما قتلها، لم يُرضه ذلك؛ فعليه أن يواصل قتلها؛ ومع ذلك، بقي هناك ما يدعو للغضب والإنزعاج. تساءلتُ وأنا انظر إلى لوحتي: أكان من الممكن أنها زوجته. هل كانت واقعة في حب ضابط في سلاح الفرسان؟ هل كان الضابط الفارس نحيلاً وأنيقاً ومرتدياً أستراخاناً (صوف مجعد)؟ هل استُهزئ به، في مهده من قِبل فتاة جميلة حتى يتبنى النظرية الفرويدية؟ وحتى في مهده، أعتقد أن البروفيسور لم يكن طفلاً جميلاً. ومهما كان السبب، فقد كوّن البروفيسور ليبدو غاضباً جداً وبشعاً جداً في لوحتي، عندما كتب كتابه العظيم عن دونية المرأة العقلية والأخلاقية والجسدية. لقد كانت رسم اللوحات طريقة عديمة الجدوى لإنهاء عمل صباح غير مجدٍ. ومع ذلك، فإنه في تكاسلنا، وفي أحلامنا، تصعد الحقيقة المغمورة، أحياناً، إلى القمة. وهناك تمرين بسيط جداً في علم النفس، حتى لا يُبجَّل باسم التحليل النفسي، أظهر لي، عند النظر إلى دفتر ملاحظاتي، أن رسم الأستاذ الغاضب قد كوّن بغضب. لقد انتزع

الغضب قلمي بينما كنت أحلم. ولكن ماذا كان الغضب يفعل هناك؟ اهتمام، ارتباك، متعة، ضجر ـ كان بإمكاني تتبُّع كل هذه العواطف وتسميتها حيث تلت بعضها البعض طوال الصباح. هل كان الغضب، الثعبان الأسود، يندس بينها؟ نعم، قال الرسم، لقد اندس الغضب. لقد أعادني، بوضوح، إلى الكتاب الوحيد، وإلى العبارة الوحيدة التي أيقظت العفريت؛ لقد كانت عبارة البروفيسور عن الدونية العقلية والأخلاقية والجسدية للمرأة. قفز قلبي. وتوهجت وجنتاي. وأصابتني نوبة غضب. لم يكن هناك شيء جدير بالملاحظة بشكل خاص في ذلك، مهما كان غبياً. لا يحب المرء أن يُقال له بأنه، بشكل طبيعي، أدنى من رجل تافه ـ نظرت إلى الطالب الجالس بجانبي ـ الذي كان يتنفس بصعوبة، ويرتدي ربطة عنق جاهزة، ولم يحلق هذين الأسبوعين. لقد كان لديه تباهٍ معيّن غبي. إنها فقط الطبيعة البشرية التي عكستها، فكرت، وبدأت رسم عجلات عربة ودوائر فوق وجه البروفيسور الغاضب إلى أن بدا مثل شجيرة محترقة، أو مذنب ملتهب ـ على أي حال، شبح بلا مظهر بشري أو أهمية. والآن لم يعد البروفيسور شيء سوى حزمة عصي تحترق على قمة هامبستيد هيث. وسرعان ما تم تفسير غضبي وانتهاؤه؛ ولكن بقي الفضول. وكيف يتم تفسير غضب البروفيسورات؟ لماذا كانوا غاضبين؟ لأنه عندما يتعلق الأمر بتحليل الإنطباع الذي تركته هذه الكتب، كان هناك دائماً عنصر الغضب. هذا الغضب أخذ عدة أشكال؛ لقد أظهر نفسه في الهجاء، وفي العاطفة، وفي الفضول، وفي الاستنكار. ولكن هناك عنصر آخر كان حاضراً غالباً ولم يكن من الممكن تحديده مباشرة. إنني أدعوه الغضب. ولكنه كان غضباً مخفياً، ومزج نفسه مع جميع أشكال المشاعر الأخرى. وللحكم من تأثيراته الغريبة، كان غضباً متخفياً ومعقداً، وليس غضباً بسيطاً ومنفتحاً.

ومهما يكن السبب، فإن جميع هذه الكتب، فكرت وأنا ألقي نظرة على الكومة فوق المكتب، هي عديمة الفائدة لغاياتي. لقد كانت عديمة الفائدة علمياً، وهو أمر لا بد من قوله، مع أنها إنسانياً كانت مليئة بالتعليمات والاهتمام والضجر والحقائق الغريبة جداً عن عادات سكان جزر فيجي. لقد تم تأليفهم في ضوء العاطفة الأحمر، وليس في ضوء الحقيقة الأبيض. لذا، لا بد من إرجاعها إلى المكتب المركزي، وإعادة كل منها إلى خليته الخاصة في قرص العسل الضخم. إن كل ما تذكرته من عمل ذلك الصباح كان حقيقة الغضب الوحيدة. لقد كان الأساتذة ـ لقد جمعتهم مع بعضهم هكذا ـ غاضبين. ولكن، سألت نفسي، بعد إعادة الكتب، لماذا، كررت السؤال وأنا أقف تحت الرواق بين الحمام وقوارب

ما قبل التاريخ، لماذا هم غاضبون؟ وبطرح هذا السؤال على نفسي، تمشيت إلى الخارج لأجد مكاناً لتناول الغداء. وتسائلت: ما هي الطبيعة الحقيقية لما أدعوه في الوقت الحالي، غضبهم؟ هنا كان لغزاً سيدوم طوال الوقت الذي تستغرقه ليقدَّم لك طعام في مطعم صغير في مكان ما بالقرب من المتحف البريطاني. بعض المتناولين للغداء ترك طبعة الغداء من صحيفة المساء على كرسي، وبانتظار تقديم الخدمة، بدأت أقرأ بتكاسل العناوين الرئيسة. ومر شريط من أحرف ضخمة جداً عبر الصفحة. أحدهم أحرز نقاطاً كثيرة في جنوب إفريقيا. وأشرطة أصغر أعلنت أن السير أوستن تشامبرلين كان في جنيف. عُثِر على ساطور تقطيع اللحم وعليه شعر بشري في سرداب. علّق السيد القاضي فلان في محكمة الطلاق على صفاقة النساء. وفي أنحاء مبعثرة من الجريدة كان هناك مقتطفات من أخبار أخرى. تم إنزال ممثلة أفلام من قمة في كاليفورنيا، وتدلت معلقة في منتصف الجو. الطقس كان سيصبح ضبابياً. وفكرت، لعل الزائر العابر في أقصر إقامة لهذا الكوكب، والذي يلتقط هذه الجريدة، لا يمكن أن يفشل في أن يكون مدركاً، حتى من هذه البينة المبعثرة، بأن إنجلترا تحت حكم النظام الأبوي. ولم يكن من الممكن أن يخفق أحد، بكامل قواه العقلية، في اكتشاف هيمنة البروفيسور. له كانت هيمنة القوة والمال والتأثير. وهو مالك الجريدة ورئيس تحريرها والمحرر المساعد. وهو وزير الخارجية والقاضي. وهو لاعب الكريكت؛ وهو من يمتلك أحصنة السباق واليخوت. وهو مدير الشركة التي تدفع مئتان في المئة لمساهميها. وخلّف ملايين للجمعيات الخيرية والجامعات التي أدارها بنفسه. وعلّق ممثلة الفيلم في الهواء. وسيقرر ما إذا كان الشعر على ساطور تقطيع اللحم بشرياً؛ وهو من سيبرئ أو يدين القاتل، ويعدمه أو يخلي سبيله. وباستثناء الضباب، فقد كان يبدو أنه يتحكم بكل شيء. ومع ذلك كان غاضباً. لقد عرفت أنه كان غاضباً فوق كل هذا. عندما قرأت ما كتب عن النساء، لم أفكر بما كان يقوله، بل به نفسه. عندما يجادل المُناقش بدون عواطف، فإنه يفكر فقط بالحجة؛ ولا يتمالك القارئ أن يمنع نفسه من التفكير بالحجة كذلك. وإذا كتب بدون عواطف عن المرأة، واستخدم أدلة لا تقبل الجدل لإثبات حجته، ولم يُظهِر أي أثر لرغبة في أن النتيجة يجب أن تكون شيئاً ما بدلاً من شيء آخر، قد لا يكون المرء غاضباً كذلك. وقد يقبل المرء الحقيقة، كما يقبل حقيقة أن البازلاء خضراء أو الكناري أصفر. فقد كنت سأقول: إذن فليكن ذلك. ولكنني كنت غاضبة لأنه كان غاضباً. ومع ذلك، يبدو الأمر سخيفاً، فكرت وأنا أقلب صفحة جريدة المساء، أن رجلاً بكل هذه

القوة يجب أن يكون غاضباً. وتساءلت: أم هل الغضب، بطريقة ما، هو الجني المألوف والناشئ عن السلطة؟ على سبيل المثال، الأشخاص الأثرياء يكونون غاضبين دائماً، لأنهم يشكّون أن الفقراء يريدون أن يستولوا على ثروتهم. وقد يكون الاستاذة، أو الأرباب الذكور، كما يمكن تسميتهم بشكل أدق، غاضبين جزئياً لذلك السبب، ولكن جزئياً لسبب يكمن بوضوح أقل على السطح. ربما لم يكونوا "غاضبين" إطلاقاً؛ وغالباً، في الواقع، كانوا موضع إعجاب ومتفانين ومثالاً يُحتذى به في علاقات الحياة الخاصة. وربما عندما أصر الاستاذ بتأكيد أكثر قليلاً على دونية المرأة، لم يكن مهتماً بدونيتهن، ولكن بتفوقه الشخصي. لقد كان يحمي ذلك التفوق بعنف إلى حد ما، وبكثير من التأكيد، لأنه كان بالنسبة له جوهرة لا تقدَّر بثمن. إن الحياة بالنسبة للجنسين ـ ونظرت إليهم وهم يشقون طريقهم على طول الرصيف ــ كفاح شاق وصعب ومستمر. إنها تتطلب شجاعة وقوة هائلتين. كوننا مخلوقات مخدوعة، فربما أننا نحتاج إلى الثقة بالنفس أكثر من أي شيء آخر. وبدون الثقة بالنفس نكون مثل الأطفال في المهد. وكيف يمكننا إيجاد هذه السمة التي من غير الممكن تقديرها بدقة، ومع ذلك لا تقدَّر بثمن، بأسرع ما يمكن؟ بالتفكير بأن الناس الآخرين أدنى منا. وبالشعور أن المرء لديه بعض التفوق الفطري ـ قد يكون ثروة أو مقام رفيع، أو أنف مستقيم أو صورة الجد لـ رومني ــ ولا يوجد نهاية للوسائل المثيرة للعواطف لخيال الإنسان ـ على الناس الآخرين. ومن هنا تأتي الأهمية الكبيرة جداً بالنسبة لأبوي عليه أن يغزو، وعليه أن يحكم، أن يشعر، أن أعداداً كبيرة من الناس، في الواقع نصف الجنس البشري، هم بشكل طبيعي أدنى منه. وفي الواقع لا بد أن يكون هذا أحد أهم مصادر سلطته.

• • •

الفصل 5

وصلت أخيراً، أثناء هذا التجوال، إلى الرفوف التي تحمل الكتب التي كتبها أحياء؛ ونساء ورجال؛ حيث يوجد كتب كتبتها نساء تقريباً بالقدر ذاته من الكتب التي كتبها رجال. ...

أخذت أحدها عشوائياً. وكان موضوعاً في نهاية الرف القصوى، وكان عنوانه *مغامرة*

الحياة (Life's Adventure)، أو عنوان ما من هذا القبيل، من تأليف ماري كارميكاييل، وكان قد نشر في شهر تشرين الأول/أكتوبر هذا بالتحديد. يبدو أنه كتابها الأول، قلتُ لنفسي، ولكن ينبغي على المرء أن يقرأه وكأنه الكتاب الأخير في سلسلة طويلة نوعاً ما، واستمرارية لجميع الكتب الأخرى التي كنت انظر إليها بسرعة ـ أشعار ليدي وينشيلسيا، ومسرحيات أفرا بن، وروايات أعظم أربع روائيات. لأن الكتب تكمل بعضها البعض، بالرغم من عادتنا في الحكم عليها بشكل منفصل. وينبغي أن أعتبرها ـ هذه المرأة غير المعروفة ـ على أنها سليلة جميع تلك النساء اللواتي كنت انظر إلى ظروفهن، وأرى ماذا ورثت من صفاتهن وقيودهن. لذا، مع تنهيدة، لأن الروايات توفر غالباً مُسكّناً وليس ترياقاً، وتجعل المرء ينزلق إلى سُبات هادئ بدلاً من تنشيط المرء بدمغة حارقة، جلست ومعي دفتر ملاحظات وقلم رصاص لعمل ما كان بإمكاني عمله في رواية كارميكاييل الأولى، *مغامرة الحياة (Life's Adventure)*.

بادئ ذي بدء، تنقلت بعينيَّ إلى أعلى وإلى أسفل الصفحة. وقلت: سأحصل على مغزى جملها أولاً، قبل أن أحمّل ذاكرتي بعيون زرقاء وبنية، وبالعلاقة التي يمكن أن تكون قائمة بين كلوي وروجر. سيكون هناك وقتاً لذلك عندما قررت ما إذا كان هناك قلم في يديها أم ساطور. لذا جرّبت جملة أو اثنتين على لساني. وسرعان ما كان من الواضح أن هناك شيء ما ليس منتظماً تماماً. إن التدفق السلس للجملة بعد الأخرى قد انقطع. شيء ما قام بالتمزيق، شيء ما قام بالخدش؛ وأومضت كلمة مفردة هنا وهناك نورها في عينيّ. لقد كانت "ترفع يدها" كما يقولون في المسرحيات القديمة. وفكرت، إنها مثل شخص يشعل عود ثقاب لن يشتعل. ولكن لماذا، سألتها وكأنها كانت موجودة، لم تكن جمل جين أوستن ذات شكل صحيح بالنسبة لك؟ هل يجب رفضها جميعها لأن إيما والسيد وودهاوس ميّتان؟ وأسفاه، تنهدتُ، أنه يجب أن يكون الأمر كذلك. لأنه عندما تخرج جين أوستن من تناغم إلى نغمة كما يفعل موتسارت من لحن إلى لحن، وقراءة هذا الكتاب كان مثل كونك في عرض البحر في قارب مفتوح. وكلما ارتفع المرء إلى الأعلى غرق نحو الأسفل. هذا الإيجاز، وهذا الاتساع القصير، ربما يعني أنها كانت خائفة من شيء ما؛ ربما خائفة من أن تسمّى "عاطفية"؛ أو أنها تتذكر أن تأليف النساء كان يُسمى زهرياً، وبالتالي يوفر فيضاً من الأشواك؛ ولكن إلى أن أقرأ مشهداً بشيء من الاهتمام، لا يمكنني أن أكون متأكدة مما إذا كانت تعبر عن نفسها أم عن شخص آخر. على أي حال، اعتقدتُ

أنها لا تقلل من حيوية المرء بالقراءة بتمعن أكثر. ولكنها تكدّس الكثير جداً من الحقائق. ولن تكون قادرة على استخدام نصفها في كتاب بهذا الحجم (لقد كان نصف طول رواية *جين إير*). من ناحية أخرى، فقد نجحت، بطريقة أو بأخرى، في وضعنا جميعاً ــ روجر وكلوي وأوليفيا وتوني والسيد بيغهام ـ في قارب واحد عكس التيار. انتظروا لحظة، قلتُ وأنا أميل إلى الخلف في كرسيي، يجب أن انظر في الأمر كله بعناية أكثر قبل أن أذهب أبعد من ذلك.

إنني متأكدة تقريباً، قلتُ لنفسي، أن ماري كارميكاييل تخدعنا. فأنا أشعر كما يشعر شخص على سكة حديد متعرجة عندما تنحرف سيارة من جديد، بدلاً من التدهور، كما يُوجَّه المرء للتوقُّع. وتحاول ماري التأثير بالنتيجة المتوقَّعة. أولاً قطعت الجملة؛ والآن قطعت التسلسل. حسناً، لها كل الحق في عمل كِلا الأمرين إذا فعلتهما ليس من أجل القطع، ولكن من أجل الإبداع. أي من الأمرين هو، لا يمكنني أن أكون متأكدة إلى أن واجهت نفسها بالوضع. وقلتُ: سأمنحها كل الحرية لتختار ماذا سيكون ذلك الوضع؛ ستصنعه من علب معدنية، وغلايات قديمة، إن شاءت؛ ولكن يجب عليها أن تقنعني بأنها تؤمن بأنه سيكون هو الوضع؛ وعندئذ عندما تكون قد صنعته، يتعين عليها أن تواجهه. ويجب عليها أن تقفز. وإصراري على القيام بواجبي بواسطتها كقارئة إذا كانت ستقوم بواجبها بواسطتي ككاتبة، قلبت الصفحة وقرأت ... آسفة للقطع بشكل مفاجئ. أليس هناك رجال حاضرون؟ هل تعدينني أن خلف هذه الستارة الحمراء هناك لا يختفي رسم السير تشارترس بيرون؟ إننا جميعاً نساء، أتؤكدين لي؟ عندئذ ربما أخبرك بأن الكلمات التالية الفعلية التي قرأتها كانت ما يلي ـ "كلوي أحبت أوليفيا ..." لا تبدأي. ولا تحمرّي خجلاً. لنعترف في سرية مجتمعنا بأن هذه الأشياء تحدث أحياناً. النساء تحب النساء في بعض الأحيان.

قرأت "كلوي أحبت أوليفيا." ومن ثم لقد صدمني كم كان هناك تغيير هائل. كلوي أحبت أوليفيا ربما لأول مرة في الأدب. ... وحاولت أن أتذكر أية حالة في سيرورة قراءاتي تم فيها تقديم امرأتين على أنهما صديقتين. وهناك محاولة في ذلك في *Diana of the Crossways*. إنهن كاتمات أسرار بعضهن البعض (صديقات حميمات)، في راسين وفي المآسي اليونانية. أحياناً يكنّ أمهات وبنات. ولكن، تقريباً بدون استثناء، يتم إظهارهن في علاقتهن بالرجال. لقد كان من الغريب التفكير بأن جميع نساء الأدب الروائي

العظيمات، حتى زمن جين أوستن، لم يكن فقط يُنظر إليهن بالنسبة للجنس الآخر، وإنما كان يُنظر إليهن فقط من خلال علاقة مع الجنس الآخر. وكم هو ذلك دور صغير من حياة المرأة؛ وكم هو قليل ما يمكن أن يعرفه الرجل حتى عن ذلك عندما يلاحظه من خلال النظارات السوداء أو الوردية التي يضعها الجنس فوق أنفه. ومن هنا، ربما، الطبيعة الغريبة للمرأة في الرواية؛ النقيضين المذهلين لجمالها ورعبها، وتناوبها بين الخير السماوي والفساد الجهنمي ـ فذلك ما يراه عاشق عندما يرتقي حبه أو ينخفض، سواء كان موفقاً أم تعيساً. وهذا ما لا ينطبق على روائيات القرن التاسع عشر، بالطبع. فالمرأة تصبح هناك أكثر تنوعاً وتعقيداً. وفي الواقع أن الرغبة في الكتابة عن المرأة كانت هي التي قادت الرجل بالتدريج للتخلي عن الدراما الشعرية التي، بعنفها، كانت ضئيلة الفائدة لهم، ولتدبُّر الرواية بوصفها وعاء ملائم أكثر. وحتى مع ذلك، يبقى من الواضح، حتى في كتاب براوست، أن الرجل مشوش بشكل فظيع ومتحيّز في معرفته بالمرأة، مقارنة بالمرأة في معرفتها بالرجل.

وواصلت، كذلك، النظر إلى الصفحة مرة ثانية، ويصبح من الواضح أن المرأة، مثل الرجل، لها اهتمامات أخرى إلى جانب الاهتمامات الدائمة بالحياة المنزلية. "كلوي أحبت أوليفيا. لقد تشاركتا في مختبر معاً. ..." واصلت القراءة واكتشفت أن هاتين المرأتين الشابتين كانتا منشغلتين في فرم الكبد، الذي كان، على ما يبدو، علاج لفقر الدم الخبيث؛ على الرغم من أن إحداهن كانت متزوجة ولديها ـ أعتقد أنني على صواب في قول ـ طفلين صغيرين. والآن كل ذلك، بالطبع، كان لا بد أن يُحذَف، وبالتالي تكون الصورة الرائعة للمرأة الخيالية أبسط بكثير ورتيبة أكثر بكثير. افترض، على سبيل المثال، أن الرجال كانوا يُصوَّرون في الأدب على أنهم عشاق النساء، وأنهم لم يكونوا أبداً أصدقاء لرجال، أو جنود أو مفكرون أو حالمون؛ فكم تكون قليلة الأجزاء التي كان يمكن تخصيصها لهم في مسرحيات شكسبير؛ وكم سيعاني الأدب! وربما سيكون لدينا كثير من عُطيل؛ وقدر جيد من أنتوني؛ ولكن لا قيصر ولا بروتوس، ولا هاملت، ولا لير؛ ولا جاك ــ سيكون الأدب فقيراً بشكل لا يُصدَّق. وفي الواقع كما أُفقِر الأدب بما لا يمكن تقديره بسبب الأبواب التي أُغلِقَت أمام المرأة. متزوجات رغماً عن إرادتهن، محجوزات في غرفة واحدة، ووظيفة واحدة، كيف كان يمكن لكاتب مسرحي أن يعطي وصفاً كاملاً أو مفيداً أو صادقاً لهن؟ لقد كان الحب التفسير الوحيد الممكن. كان الشاعر مجبر على أن يكون عاطفياً أو

لاذعاً، ما لم يختر، في الواقع، أن "يكره المرأة" مما كان يعني في أكثر الأحيان أنه كان غير جذاب بالنسبة لهن.

والآن إذا كانت كلوي تحب أوليفيا، وتتشاركان في مختبر، الذي سيجعل صداقتهن أكثر تنوعاً وديمومة لأنها ستكون أقل شخصية؛ وإذا كانت ماري كارميكاييل تعرف كيف تكتب، وكنت قد بدأت أستمتع ببعض الجودة في أسلوبها؛ وإذا كان لها غرفة خاصة بها، الأمر الذي لست واثقة تماماً منه؛ وإذا كانت تحصل سنوياً على خمسمائة خاصين بها ـ ولكن ذلك يبقى بحاجة لأن يُثبَت ـ عندئذ أعتقد أن شيئاً على أهمية كبيرة قد حدث.

• • •

الفصل 6

• • •

هنا أود أن أتوقف، ولكن ضغط العُرف يفرض أن كل خطبة يجب أن تنتهي بخاتمة يراجع لكلمته. والخاتمة الموجَّهة للنساء يجب أن تتمتع بشيء، ستوافقين، ممجِّد ومعظِّم لها بوضوح. ينبغي أن أناشدكن أن تتذكرن مسؤولياتكن، وأن تكنَّ اسمى، وأكثر روحانية؛ يجب أن أذكركن كم هي كثيرة الأمور التي تعتمد عليكن، وكم هو التأثير الذي يمكنكن ممارسته على المستقبل. ولكن هذه النصائح يمكن تركها، كما أعتقد، بأمان للجنس الآخر، الذي سيصيغها، وقد صاغها فعلياً، ببلاغة أكبر مما يمكن أن أستوعب. عندما نقَّبت في عقلي، لم أجد مشاعر نبيلة بشأن كوننا رفاق وأنداد ونؤثر على العالم نحو غايات اسمى. أجد نفسي أقول بإيجاز وبشكل ممل أنه من المهم أن يكون المرء نفسه أكثر من أي شيء آخر. وقد أقول، لا تحلمي بالتأثير على ناس آخرين، إذا عرفتُ كيف أجعل ذلك يبدو ممجداً. فكري بالأشياء بنفسها.

• • •

كيف يمكنني أن أشجعكنّ أكثر على الشروع في شؤون الحياة؟ قد أقول، أيها النساء الشابات، أرجو أن تحضرن، لأن الخاتمة توشك أن تبدأ، أنتن، في رأيي، جاهلات بشكل مخزٍ. لم تقمن أبداً بأي اكتشاف ذو أهمية من أي نوع. ولم تقمن بهز إمبراطوية أو بقيادة جيش نحو معركة. ومسرحيات شكسبير ليست من تأليفكن، ولم تبادرن بتقديم جنس

بربري إلى نِعم الحضارة. ما هو عذركن؟ كل شيء جيد لأن تقلن، وأنتن تشرن إلى شوارع وساحات وغابات الكرة الأرضية المكتظة بالسكان البيض والسود والذين بلون القهوة، جميعهم منشغلون بهمة في المقايضة والمشاريع التجارية والجماع، لدينا أعمال أخرى في أيدينا. بدون أعمالنا، ستكون تلك البحار بلا إبحار، وتلك الأراضي الخصبة صحراء. لقد أنجبنا وربينا وغسلنا وعلمنا، ربما حتى سن السادسة أو السابعة، الألف والستمائة والثلاثة وعشرين مليون إنسان، الذين، بحسب الإحصاءات، هم أحياء في الوقت الحاضر، وأن ذلك، آخذين بالاعتبار أن البعض قد حصل على مساعدة، يأخذ وقتاً.

يوجد حقيقة في ما تقولينه ـ ولن أنكره. ولكن في الوقت ذاته، هل لي أن أذكركن أن هناك على الأقل كليّتين للنساء موجودتين في إنجلترا منذ 1866؛ وأنه بعد 1880، يُسمح للمرأة المتزوجة قانونياً أن يكون لها أملاكها الخاصة؛ وأنه في 1919 ــ وذلك منذ تسع سنوات كاملة ــ مُنِحت حق التصويت؟ وهل لي أن أذكركن كذلك أن معظم المهن مفتوحة أمامكن منذ عشر سنوات من الآن تقريباً؟ عندما تفكرن ملياً بهذه المزايا الهائلة، وطول الفترة الزمنية التي تم التمتع بها، وحقيقة أنه لا بد أن يوجد في هذه اللحظة حوالي ألفي امرأة قادرات على كسب ما يزيد عن خمسمائة سنوياً بطريقة أو بأخرى، وستوافقن على أن عذر انعدام الفرص والتدريب والتشجيع ووقت الفراغ والمال، لم يعد يُعتبَر صحيحاً. علاوة على ذلك، فإن الاقتصاديين يخبروننا أن السيدة سيتون كان لديها الكثير جداً من الأطفال. وعليكن، بالطبع، الإستمرار بإنجاب الأطفال، ولكن، كما يقولون، بالإثنين والثلاثة، وليس بالعشرة والإثني عشر.

لذا، مع بعض الوقت بين أيديكن، ومع بعض المعرفة النظرية في عقولكن ــ لقد مللتنّ من النوع الآخر، وتم إرسالكن إلى الجامعة لتكنَّ، على ما أعتقد، غير متعلمات، جزئياً ــ وبلا شك ينبغي عليكن أن تباشرن مرحلة أخرى من عملكن الطويل جداً والشاق جداً والمبهم إلى حد كبير. فآلاف الأقلام جاهزة لاقتراح ما ينبغي عليكن أن تفعلنه، وما التأثير الذي ستحصلن عليه. أعترف أن اقتراحي الشخصي خيالي قليلاً؛ لذا، أفضِّل أن أصيغه بشكل روائي.

لقد أخبرتكن في سياق هذا البحث أن شكسبير كان له أخت؛ ولكن لا تبحثن عنها

في حياة الشاعر للسير سيدني لي. لقد توفيت صغيرة، وأسفاه، دون أن تكتب كلمة قَط. وترقد مدفونة حيث تتوقف الحافلات اليوم، مقابل الفيل والقلعة. واعتقادي الآن هو أن هذه الشاعرة التي لم تكتب كلمة أبداً، قد دُفِنت عند مفترق الطرق، ما تزال على قيد الحياة. إنها تعيش داخلكن وداخلي، وداخل كثير من النساء الأخريات اللواتي لسن هنا الليلة، لأنهن يغسلن الصحون ويضعن أطفالهن في أسرَّتهم. ولكنها على قيد الحياة؛ لأن الشاعرات العظيمات لا يُمتن؛ إنهن يستمررن بالوجود؛ ويحتجن فقط الفرصة للسير بيننا بلحمهن وشحمهن. هذه الفرصة، كما أعتقد، في متناول سلطتكن لمنحها إياها. حيث أن إيماني هو أنه إذا عشنا قرناً آخر أو ما يقاربه ـ إنني أتحدث عن الحياة المشتركة التي هي الحياة الحقيقية، وليس الحياة الصغيرة المتفرقة التي نعيشها كأفراد ــ وحصلنا على خمسمائة سنوياً، لكل منّا، وعلى غرف خاصة بنا؛ إذا كانت لدينا عادة الحرية والشجاعة لكتابة ما نفكر به بالضبط؛ إذا هربنا قليلاً من غرفة المعيشة المشتركة ورأينا بشراً ليس دائماً في علاقاتهم ببعضهم البعض، بل لعلاقتهم بالواقع؛ وكذلك السماء، والأشجار، أو مهما يكن في أنفسهم؛ إذا كنا ننظر بعد شبح ميلتون، لأنه لا يجب على أي كائن بشري أن يحجب الأفق عن الآخرين؛ وإذا واجهنا الحقيقة، لأنها حقيقة، أنه لا يوجد ذراع نُمسك بها، بل أننا نسير وحدنا، وأن علاقتنا هي مع عالم الواقع، وليس فقط مع عالم الرجال والنساء، عندئذ ستأتي الفرصة، والشاعرة الميتة، التي كانت أخت شكسبير، سترتدي الجسد الذي كثيراً ما ضحَّت به. راسمة حياتها من حياة المجهولات اللواتي كنَّ منافساتها السابقات، كما فعل أخوها قبلها، فإنها ستولد. وبالنسبة لقدومها بدون ذلك التحضير، وبدون ذلك الجهد من جانبنا، وبدون ذلك الإصرار بأنها عندما تولد من جديد ستجد أنه من الممكن أن تعيش وتكتب شِعرها، الذي لا يمكننا توقعه، لأن ذلك سيكون مستحيلاً. ولكنني أؤكد أنها ستأتي إذا عملنا من أجلها، وأن نعمل هكذا، حتى في الفقر والظلام، هو أمر جدير بالإهتمام.

[1929]

الجزء IV

1963 ـ 1975





1963 ـ 1975 : مقـدمـة

كانت ستينيات القرن العشرين هي عقد اضطراب اجتماعي في الولايات المتحدة تميَّز باغتيال الرئيس جون كينيدي في 1963 ، واغتيال مارتن لوثر كينغ ، الإبن ، وروبرت كينيدي في 1968 . وتعززت حركات من أجل الحقوق المدنية وحقوق المثليين ، وضد التدخل العسكري المتصاعد للولايات المتحدة في فيتنام مع تقدُّم العقد . تم تمثيل غضب واضطراب الفترة بالشغب والانتفاضات المدنية التي جعلت الفقر والعنصرية في الطليعة في مدن شمالية كبيرة (ديترويت ونيوآرك ، ولوس أنجلوس) ؛ وبثورة ستونوول عام 1968 ، التي أسست حركة حقوق المثليين ؛ وكذلك بمقاطعة الحافلات ، وبجولات الحرية ،* وبالاعتصامات التي كانت رداً مباشراً على الفصل العنصري في الجنوب . وتعلمت كثير من النساء ، اللواتي أصبحن ناشطات في حركة المرأة في هذا العقد ، الفاعلية السياسية ، حيث خبرن التمييز الجنسي (على أساس الذكورة والأنوثة) مباشرة .

وتم تحفيز ما يُسمى الموجة الثانية لحركة المرأة بإصدار عام 1963 لكتاب بيتي فريدان *The Feminine Mystique* . وسلّط كتابها في تحليله لل"مشكلة التي لا اسم لها" الضوء على القلق والاستياء اللذين هيمنا على حياة الكثير من نساء الطبقة الوسطى البيض والحاصلات على تعليم جامعي ، وأسيرات العمل المنزلي بقيم المجتمع المحافظ في خمسينيات القرن العشرين . بعض تلك النساء ساعدت في تأسيس المنظمة القومية للمرأة . وأصبحت كثير من بناتهن ، ممن هن في سن الجامعة ، مشاركات في جماعات مثل المرأة المثقفة الحمراء (Redstockings) ، أو في جماعات نسوية متنوعة . وانضمت كثير من النساء الأخريات من جميع أطياف الطبقة الوسطى الأمريكية إلى جماعات زيادة الوعي ، حيث بدأن في التشارك بخبراتهن في الحياة كنساء . وواصلت مزيد من الفعالية النسوية في تلك الفترة ، والمتأثرة بالموقف التحرري للمنظمة القومية للمرأة ، بشكل

---

* جولات بحافلات في محاولة لدمج المناطق المفصولة عنصرياً.

أساسي، التركيز على قضايا الوصول وتكافؤ الفرص للنساء في التعليم والتوظيف والألعاب لرياضية والسياسة. بعض النجاحات في هذه الميادين حثّت المنظمة القومية للمرأة على إحياء الحملة من أجل إقرار تعديل الحقوق المتكافئة، والتي استمرت طوال سبعينيات القرن العشرين، وانتهت أخيراً بفشل في 1982 بالمصادقة على التعديل من قِبل 32 ولاية فقط من أصل الـ 36 ولاية المطلوبة.

بالنسبة للنساء الملونات (تسمية لم يكن أحد قد تعلمها بعد)، فإن التمثُّل بالقضايا النسوية لم ينسجم مع تحالفاتهن وولائهن لأصولهن الأثنية والعِرقية، وفي نضالهن. وبالرغم من تلك الضغوط والتيارات المتعارضة، فقد قامت النساء الملونات، المدربات على السياسة الراديكالية والتنظيم في حركة الحقوق المدنية، بكتابة نظرية نسوية وعملن في حركات نسوية، في منظمات منفصلة مثل المنظمة القومية النسوية السوداء، وفي منظمات مع نساء بيض.

إن العمل والفاعلية للنسويات الراديكاليات والمثليات كان ضرورياً لتطوير الفكر النسوي في هذه الحِقبة. وبتحليلهن لنظام جنس/جنوسة، وعلى الأخص الجنسانية والإنجاب كأسباب جذرية لاضطهاد المرأة، فإن كتباً أساسية مثل كتاب شولاميث فايرستون *The Dialectic of Sex* (1970)، وكتاب كيت ميلليت *Sexual Politics* (1970)، وكذلك مثل نظرية المثلية لـ تشارلوت بنش و تي ـ غريس أتكينسون، قد بلورت فكرة أن "الشخصي هو سياسي." وأعربت هؤلاء النساء عن ضرورة التحولات الجذرية في الجنسانية والعائلة الأبوية وقيمة الإنفصالية كاستراتيجية بقاء ومقاومة في حياة المرأة وميادينها ومؤسساتها ومنظماتها.

في أوائل سبعينيات القرن العشرين، بالرغم من أن السياسة الوطنية كانت في حالة فوضى مع نهاية الحرب الفيتنامية، واستقالة الرئيس نيكسون، كانت النسويات قادرات على تعزيز بعض المكاسب، وإنشاء بعض المؤسسات. وتم إنشاء أول برامج دراسات للمرأة في هذه السنوات، وكذلك تم إنشاء أول مراكز لمعالجة مشاكل الاغتصاب، والخطوط الساخنة، وملاجئ النساء المعنفات، ومراكز للنساء، ومكتبات للنساء. وربما حققت الفعالية النسوية في هذه الحقبة أعظم إنتصاراتها في قرار المحكمة العليا 1973 في قضية رو

ضد ويد ، التي أجازت حصول المرأة على حق الإجهاض. هذه الحملة لخيار الإنجاب، جمعت كثير من خيوط الجدال بشأن تنظيم النسل، والجنسانية التي تمت مراجعتها خلال القرن. من ناحية أخرى، تم تسخين الجو الذي حدث فيه هذا النجاح من البداية، ويبقى مجال خيار وحرية الإنجاب للمرأة نقطة مضيئة في السياسة القومية.

في السنوات ما بين 1963 و 1975، ربما يقول المرء أن حركة المرأة الأمريكية ظهرت من جديد كقوة للتغيير في السياسة القومية، وعلمت آلاف من النساء أن "الأختية قوة" من خلال العمل في المنظمات التحررية والراديكالية. وكان عمل العقد التالي هو إعادة دراسة هذه الأختية من وجهة نظر، ومن خلال الأبحاث النقدية للنساء اللواتي استثنتهن: النساء الملونات، والفقيرات، ونساء الطبقة العاملة، ونساء العالم الثالث. وربما يمكن اعتبار المؤتمر العالمي حول المرأة في 1975 في مدينة مكسيكو، والمؤتمر التأسيسي لعقد الأمم المتحدة حول المرأة في 1976، على أنها مؤشرات أولية للحركة النسائية التي تفكر محلياً وعالمياً على حد سواء.

42

المشكلة التي لا اسم لها (من كتاب *الغموض الأنثوي*)

بيتي فريدان

بيتي فريدان الولايات المتحدة. 1921 ـ . كاتبة. مصلحة اجتماعية. مؤسِسة مُشاركة، ورئيسة أولى للمنظمة القومية للمرأة. قادت حملة للمصادقة على تعديل الحقوق المتساوية. عضو مؤسس المؤتمر السياسي للمراة على المستوى القومي. *The Second Stage* (1981).

تكمن المشكلة مخفية وغير مُعبَّر عنها، لسنوات عديدة، في عقول النساء الأمريكيات. لقد كانت اهتياجاً غريباً، وشعوراً بعدم الرضا، واشفاقاً عانت منه المرأة في منتصف القرن العشرين في الولايات المتحدة. وقد كافحت كل زوجة من الضواحي ضدها وحدها. عندما رتبت الأسرة، وتسوقت لإحضار البقالة، وطابقت قماش المفارش، وأكلت شطائر زبدة الفول السوداني مع أولادها، ونقلت أشبال وزهرات الكشافة بالسيارة، واستلقت بجانب زوجها في الليل ـ كانت خائفة أن تسأل حتى نفسها السؤال الصامت ـ "هل هذا كل شيء؟"

لأكثر من خمس عشرة سنة لم يكن هناك كلمة عن ذلك الاشفاق في ملايين الكلمات التي كُتِبَت عن المرأة، ولأجل المرأة، وفي جميع الأعمدة، والكتب والمقالات، بأقلام خبراء يقولون للنساء أن عليهن البحث عن الإنجاز في دورهن كزوجات وأمهات. وقد سمعت النساء مراراً وتكراراً بتعبيرات التقاليد والتعقيد الفرويدي بأنه ليس بوسعهن الرغبة بمصير أعظم من الاعتزاز بأنوثتهن. وقد تحدث إليهن الخبراء عن كيفية إيقاع الرجل في شركها والاحتفاظ به، وكيف يرضعن الأطفال رضاعة طبيعية، ويتدبرن تدريبهم على استعمال المرحاض، وكيفية التعامل مع التنافس بين الأخوة، وتمرد المراهقين؛ وكيفية شراء جلايّة صحون، وصنع خبز، وطبخ القواقع بمذاق لذيذ، وبناء بركة سباحة بأيديهن؛ وكيف يرتدين، ويبدين، ويتصرفن بأنوثة أكثر، ويجعلن الزواج أكثر إثارة؛ وكيف يحمين أزواجهن من الموت في سن الشباب، وأبنائهن من النشوء مع جانحين. لقد تم تعليمهن الإشفاق على مريض العُصاب، والنساء اللاأنثويات والتعيسات اللواتي أردن أن يكنّ

شاعرات أو طبيبات أو رئيسات. وتعلمن أن النساء الأنثويات حقاً لا يردن وظائفاً أو تعليماً عالياً أو حقوقاً سياسية ـ الاستقلالية والفرص التي حاربت النسويات المحافظات من أجلها. بعض النساء، في الأربعينيات والخمسينيات من أعمارهن، لا يزلن يتذكرن بألم التخلي عن تلك الأحلام، ولكن معظم النساء الأصغر سناً لم يعدن حتى يفكرن بها. وقد أثنت آلاف الأصوات الخبيرة على أنوثتهن، وتكيفهن ونضوجهن الجديد. وكل ما كان عليهن فعله هو تكريس حياتهن من فترة البنوتية المبكرة لإيجاد زوج وإنجاب أطفال.

بحلول نهاية خمسينيات القرن العشرين، انخفض متوسط سن زواج المرأة في أمريكا إلى 20 سنة، وكان لا يزال على انخفاض، نحو سن المراهقة. أربع عشرة مليون فتاة كانت مخطوبة في سن 17. وانخفضت نسبة النساء اللواتي يذهبن إلى الجامعات، مقارنة بالرجال، من 47 في المئة في 1920 إلى 35 في المئة في 1958. وقبل قرن مضى، حاربت النساء من أجل تعليم عالٍ؛ والآن تذهب الفتيات إلى الجامعة ليحصلن على زوج. وبحلول منتصف خمسينيات القرن العشرين، تركت 60 في المئة من الفتيات الجامعة من أجل الزواج، أو لأنهن كن خائفات بأن الدراسة قد تشكّل عائقاً أمام الزواج. وأنشأت الجامعات مهاجع "للطالبات المتزوجات،" ولكن كان الطلاب على الأغلب هم الأزواج دائماً. وتم إنشاء درجة جديدة للزوجات ".PhT" "الارتباط بزوج" (Putting Husband Through).

ثم بدأت الفتيات الأمريكيات بالزواج في المدرسة الثانوية. وحثت المجلات الخاصة بالمرأة، معربة عن استيائها من الإحصاءات المحزنة بشأن حالات الزواج المبكر هذه، على وجوب إقامة دورات عن الزواج، ووجود مرشدات في أمور الزواج في المدارس الثانوية. وبدأت الفتيات في عمر الثانية عشرة والثالثة عشرة، في المدرسة الإعدادية بالمواعدة بشكل منتظم مع شباب. وقام المصنعون بطرح حمالات بصدور كاذبة من المطاط الإسفنجي للبنات الصغيرات في سن العاشرة. وجاء في إعلان لثوب طفلة، قياس× 3 ـ6، في الـ*نيويورك تايمز*، في خريف 1960 : "هي أيضاً يمكنها أن تنضم إلى مجموعة نصب فخ للرجال."

وبحلول نهاية خمسينيات القرن العشرين، كانت نسبة المواليد في الولايات المتحدة تتجاوز نسبة المواليد في الهند. وطُلب من حركة تنظيم النسل، التي سُميت من جديد الأبوة المخطط لها، إيجاد طريقة يمكن بواسطتها للمرأة التي تم نصحها أن الطفل الثالث أو

الرابع قد يولد ميتاً أو به عيب، أن تحصل عليه بأي حال. كان خبراء الإحصاء مذهولين على الأخص من الزيادة الخيالية في عدد الأطفال الرضع بين نساء الجامعة. فبينما كان لديهن في السابق طفلين، أصبح لديهن الآن أربعة، خمسة، ستة. والنساء اللواتي أردن ذات مرة وظائفاً، أصبحن الآن يتخذن من إنجاب أطفال مهناً. وعبَّرت مجلة لايف في 1956 عن ابتهاجها من عودة النساء الأمريكيات إلى المنزل.

في مستشفى في نيويورك، أصيبت امرأة بانهيار عصبي عندما اكتشفت أنه لم يكن بإمكانها إرضاع طفلها من ثديها. وفي مستشفيات أخرى، رفضت النساء اللواتي تحتضرن من السرطان دواءً أثبتت الأبحاث أنه قد ينقذ حياتهن: يقال أن آثاره الجانبية غير أنثوية: "لو كان لي حياة واحدة فقط، دعوني أعيشها كشقراء،" صورة بأكبر من أهمية الحياة لامرأة جميلة وبلهاء تنشرها الجرائد والمجلات وإعلانات الصيدليات. وعبر أمريكا، هناك ثلاث نساء من كل عشرة يصبغن شعرهن أشقر. ويأكلن طباشيراً تسمى ميتريكال، بدلاً من الطعام، ليتقلصن إلى قياس العارضات الشابات النحيلات. وأفاد المشترون من مخازن بيع كبرى أن مقاسات النساء الأمريكيات، منذ 1939، أصبحت أصغر بثلاثة وأربعة مقاسات. وقال أحد المشترين: "تحاول النساء بحماس أن يناسبن الملابس، بدلاً من العكس."

كان مصممو الديكور الداخلي يصممون المطابخ بجداريات من الفسيفساء واللوحات الأصلية، حيث كانت المطابخ مرة ثانية محور حياة المرأة. وأصبحت الخياطة المنزلية صناعة على بقيمة مليون دولار. لم تعد كثير من النساء تغادرن منازلهن، إلا للتسوق، ولأخذ أولادهن بالسيارة، أو لحضور التزام اجتماعي مع أزواجهن. كانت البنات يكبرن في أمريكا بدون أن يكون لديهن أبداً أعمال خارج المنزل. وفي أواخر خمسينيات القرن العشرين، لوحظت فجأة ظاهرة اجتماعية: ثلث النساء الأمريكيات عملن الآن، ولكن معظمهن لم يعدن شابات، والقليل جداً منهن كن يبحث عن وظائف. لقد كن نساء متزوجات يشغلن وظائف بدوام جزئي، في المبيعات أو السكرتارية، ليكمل أزواجهن تعليمهم، أو ليكمل أولادهن تعليمهم الجامعي، أو للمساعدة في تسديد رهن المنزل. أو كنّ أرامل يُعِلن أُسراً. وكان عدد أقل فأقل من النساء يلتحقن بعمل مهني يقل أكثر وأكثر. وسبَّب النقص في مهن التمريض، والعمل الاجتماعي، والتعليم أزمة في كل مدينة أمريكية تقريباً. وقد لاحظ العلماء القلقون من تصدُّر الاتحاد السوفيتي في سباق الفضاء،

أن مصدر أمريكا الأكبر من الطاقة العقلية غير المُستغَلة، كان المرأة. ولكن الفتيات لم يكن يدرسن علم الفيزياء؛ لقد كان "غير أنثوي." لقد رفضت فتاة منحة علمية في جامعة جونز هوبكينز وفضّلت عليها وظيفة في مكتب عقاري. وقالت أن كل ما كانت تريده هو ما تريده كل فتاة أمريكية أخرى ـ أن تتزوج، وتنجب أربعة أطفال، وتعيش في بيت جميل في ضاحية جميلة.

إن ربة المنزل في الضاحية ـ كانت صورة حلم النساء الأمريكيات الشابات، ويقال أنها كانت موضع حسد النساء في جميع أنحاء العالم. وتوفر ربة المنزل الأمريكية ـ محررة بالعلم وأجهزة توفير العمل من العمل الشاق ومخاطر الولادة وأمراض جدتها. لقد كانت صحيحة البنية وجميلة ومتعلمة، ومهتمة بزوجها وأولادها ومنزلها فقط. لقد وجدت إنجازاً حقيقياً للأنوثة. وكربة منزل وأم، كانت محترمة كشريك كامل وعلى قدم المساواة مع الرجل في عالمه. لقد كانت حرة في اختيار السيارات والملابس والأجهزة والمتاجر الكبرى؛ إن لديها كل شيء كانت تحلم به النساء دوماً.

في السنوات الخمس عشرة بعد الحرب العالمية الثانية، أصبح هذا اللغز الغامض للإنجاز الأنثوي جوهر الثقافة الأمريكية المعاصرة الذي له تقديره والمُخلّد لذاته. لقد عاشت ملايين النساء حياتهن في الانطباعة الذهنية لتلك الصور الجميلة لربة المنزل الأمريكية في الضواحي، يُقبّلن أزواجهن عند توديعه أمام المشهد الظاهر من النافذة، وتنقلن أولادهن بسيارة كبيرة مليئة بهم إلى المدرسة، وتبتسمن عندما يُمررن آلة التشميع الجديدة على أرضية المطبخ النظيفة. لقد كنّ يخبزن خبزهن، ويحيكنّ ملابسهن وملابس أطفالهن، ويتركن غسالاتهن ونشافاتهن تعمل طوال اليوم. لقد قمن بتغيير الشراشف فوق الأسرة مرتين في الأسبوع بدلاً من مرة واحدة، وأخذن درس في نسج السجاد في مدارس تعليم للبالغين، وأشفقن على أمهاتهن الفقيرات والمحبطات، اللواتي حلمن بالحصول على وظيفة. كان حلمهن الوحيد أن يكن زوجات وأمهات مثاليات؛ وكان طموحهن الاسمى أن ينجبن خمسة أطفال، ويكون لديهن منزل جميل، ومعركتهن الوحيدة هي الحصول والحفاظ على أزواجهن. لم يكن لديهن فكرة عن المشاكل اللاأنثوية في العالم خارج المنزل؛ وأردن أن يتخذ الرجال القرارات الهامة. ويتباهين بدورهن كنساء، ويكتبن بفخر على استبانة الإحصاء: "المهنة: ربة منزل."

لأكثر من خمسين سنة، كانت الكلمات المكتوبة لأجل النساء، والكلمات التي استخدمتها النساء عندما كن يتحدثن مع بعضهن البعض، في الوقت الذي كان أزواجهن يجلسون في الجانب الآخر من الغرفة ويتحدثون بأمور التجارة أو السياسة أو خزانات مياه القاذورات، كانت عن المشاكل مع أولادهن، أو كيف يبقين أزواجهن سعداء، أو يحسِّن مدارس أولادهن، أو يطبخن الدجاج، أو يصنعن أغطية الأثاث المُنجَّد. ولم تناقش أي منهن ما إذا كانت النساء أدنى من الرجال أو متفوقات عليهم؛ لقد كن ببساطة مختلفات. إن كلمات مثل "عتق" و"وظيفة،" كانت تبدو غريبة ومحرجة؛ ولم تستخدمها أي منهن لسنوات. عندما ألَّفت امرأة فرنسية تُدعى سيمون دو بوفوار كتاباً بعنوان *الجنس الثاني* *(The Second Sex)*، علق ناقد أمريكي بأنها من الواضح "لم تكن تعرف عن ماذا كانت الحياة تماماً،" إضافة إلى ذلك، كانت تتحدث عن المرأة الفرنسية. إن "مشكلة المرأة" في أمريكا لم يعد لها وجود.

لو كان لدى المرأة مشكلة في خمسينيات وستينيات القرن العشرين، فقد كانت تعرف أنه لا بد أن هناك شيء ما خطأ في زواجها، أو في نفسها. وفكَّرَت، كانت هناك نساء أخريات راضيات بحياتهن. أي نوع من النساء كانت هي إذا لم تكن تشعر بهذا الإنجاز الغامض في تشميع أرض المطبخ؟ لقد كانت تشعر بالخجل جداً من الإعتراف باستيائها إلى درجة أنها لم تعرف أبداً كم من النساء كن يتشاركن به. لو حاولت أن تخبر زوجها، فلن يفهم ما كانت تتحدث عنه. وفي الواقع أنها هي نفسها لم تكن تفهمه. لأكثر من خمسة عشر عاماً وجدت النساء في أمريكا صعوبة في التحدث عن هذه المشكلة أكبر من التحدث عن الجنس. وحتى المحللون النفسيون لم يكن لديهم اسم لها. وعندما تذهب امرأة إلى طبيب نفسي للمساعدة، كما كانت تفعل كثير من النساء، فإنها قد تقول: "إنني أشعر بالخجل جداً،" أو "لا بد أنني مصابة بحالة عُصاب ميئوس منها." وقال طبيب نفسي من الضواحي بقلق: "لا أعلم ما الذي أصاب النساء اليوم، كل ما أعرفه هو أن هناك شيء ما خطأ لأنه تصادف أن معظم مريضاتي هن من النساء. ومشكلتهن ليست جنسية." معظم النساء اللواتي لديهن هذه المشكلة لا يذهبن إلى طبيب نفسي، على أي حال. "ليس هناك شيء خطأ في الواقع،" يواصلن إخبار أنفسهن بذلك. "ليس هناك أية مشكلة."

ولكن في أحد صباحات نيسان/أبريل في 1959، سمعت أن أماً لأربعة أولاد، تحتسي القهوة مع أربع أمهات أخريات في إسكان ضاحية يبعد خمسة عشر ميلاً عن

نيويورك، قالت بنبرة يائسة تماماً، "المشكلة." وكانت الأخريات تعرفن، بدون كلمات، أنها لم تكن تتكلم عن مشكلة مع زوجها، أو مع أطفالها أو في منزلها. وفجأة أدركن أنهن جميعهن كن يتشاركن بالمشكلة ذاتها، المشكلة التي لا اسم لها. لقد بدأن، بتردد، بالحديث عنها. فيما بعد، بعد أن أحضرن أطفالهن من الحضانة، وأخذنهم إلى المنزل ليأخذوا غفوة، وبكت امرأتان منهن، بارتياح تام، فقط لأنهما عرفتا أنهما ليستا وحدهما.

وبالتدريج بدأت أعرف أن المشكلة، التي لا اسم لها، كانت مشتركة بين عدد لا يحصى من النساء في أمريكا. وككاتبة في مجلة، فغالباً ما كنت أجري مقابلات مع نساء بشأن مشاكل مع أولادهن، أو في زواجهن، أو منازلهن، أو مجتمعاتهن. ولكن بعد برهة بدأت أدرك الإشارات المروية لهذه المشكلة الأخرى. لقد رأيت الإشارات ذاتها في منازل مزارع في الضواحي ومنازل من طوابق منفصلة في لونغ أيلاند، وفي نيوجيرسي، ومقاطعة ويستتشستر؛ وفي منازل كولونيالية في مدينة ماساتشوستس الصغيرة؛ وفي ساحات دور في ممفيس؛ وفي شقق في الضواحي وفي المدينة؛ وفي غرف المعيشة في الغرب الأوسط. كنت في بعض الأحيان أدرك المشكلة، ليس كصحفية، ولكن كربة منزل من الضواحي، لأنني خلال هذا الوقت كنت كذلك أربي أطفالي الثلاثة في مقاطعة روكلاند، في نيويورك. سمعت أصداء للمشكلة في غرف السكن الجامعي، وفي أجنحة الأمومة شبه الخاصة، وفي اجتماعات جمعية الآباء والمعلمين، وحفلات الغداء لرابطة الناخبات النساء، وفي حفلات كوكتيل في الضواحي، وفي عربات المحطات أثناء انتظار القطارات، وفي مقتطفات من محادثة استمعت إليها مصادفة في مطعم شرافت. إن الكلمات التي تتلمس طريقها والتي سمعتها من نساء أخريات، في جلسات ما بعد الظهيرة الهادئة عندما كان الأطفال في المدرسة، أو في أمسيات هادئة عندما كان الأزواج يعملون لوقت متأخر، أعتقد أنني فهمتها في البداية كامرأة قبل وقت طويل من فهمي لآثارها الاجتماعية والنفسية الأكبر.

ماذا كانت بالضبط تلك المشكلة، التي لا اسم لها؟ ماذا كانت الكلمات التي تستخدمها المرأة عندما تحاول التعبير عنها؟ في بعض الأحيان، قد تقول المرأة: "أشعر بفراغ نوعاً ما ... ناقصة." أو قد تقول: "أشعر كأنني غير موجودة." وأحياناً كانت تقضي على هذا الشعور بمهدئ. كانت أحياناً تعتقد أن المشكلة كانت مع زوجها، أو مع أولادها، أو ما كانت تحتاج إليه حقاً كان تغيير ديكور منزلها، أو الانتقال إلى حي أفضل، أو يكون

لها علاقة حب، أو يكون لها طفل آخر. في بعض الأحيان، كانت تذهب إلى طبيب بأعراض يصعب عليها وصفها: "شعور متعب ... أغضب جداً مع الأطفال، إنه يخيفني ... أشعر برغبة في البكاء بدون أي سبب." (لقد اسماه طبيب من كليفلاند "متلازمة ربة المنزل.") أخبرتني عدد من النساء عن بثور كبيرة نازفة تظهر فجأة على أيديهن وأذرعهن. وقال طبيب عائلة في بنسلفانيا: "أنا اسميها آفة ربة المنزل، إنني أراها مؤخراً في كثير من الأحيان عند تلك النساء الشابات اللاتي لديهن أربعة وخمسة وستة أولاد، يدفن أنفسهن في وعاء غسل الصحون. ولكنها ليست بسبب المادة المنظفة، ولا تعالج بالكورتيزون."

أحياناً، قد تخبرني امرأة أن المشاعر تصبح قوية بحيث تخرج من المنزل وتمشي في الشوارع. أو تبقى داخل منزلها وتبكي. أو يسرد عليها أولادها نكتة، ولا تضحك، لأنها لم تسمعها. لقد تحدثت إلى نساء أمضين سنوات على أريكة الطبيب النفسي، لحل مشكلة "تكيفهن على الدور الأنثوي،" والعوائق التي تواجههن لـ "الرضا كزوجة وأم." ولكن النبرة اليائسة في أصوات هؤلاء النساء، والنظرة في أعينهن، كانتا هما ذات نبرة ونظرة نساء أخريات كن متأكدات من أنه ليس لديهن أية مشكلة، بالرغم من أنه كان لديهن شعوراً غريباً باليأس.

♦ ♦ ♦

وبذلك ينبغي علينا أن نتقبل حقيقة أن "تعاسة النساء الأمريكيات هي مجرد حقوق المرأة التي فزن بها مؤخراً،" وأن تتكيف وتقول مع ربة المنزل السعيدة المُكتشفة من قِبل مجلة *النيوزويك*: "يتعين علينا أن نحيّي الحرية الرائعة التي نمتلكها جميعنا، وأن نكون فخورات بحياتنا اليوم. لدي شهادة جامعية وعملت، ولكن كوني ربة منزل هو الدور الأكثر جدارة وإرضاء. ... لم تكن أمي أبداً مطلعة على شؤون والدي التجارية ... لم يكن باستطاعتها الخروج من المنزل وبعيداً عنّا، نحن الأطفال. ولكنني ند لزوجي؛ يمكنني أن أرافقه في رحلات عمل وفي شؤون عمل اجتماعية."

كان البديل المُتاح خياراً قليل من النساء يمكن أن يفكرنّ به. وبكلمات صحيفة *النيويورك تايمز* المُرهفة: "الجميع يعترف بأنهن يكن في حالة يأس شديد أحياناً بسبب انعدام الخصوصية، والعبء البدني، وروتين الحياة العائلية، وسجنها. من ناحية أخرى، لا توجد امرأة يمكن أن تتخلى عن منزلها وعائلتها إذا أُتيح لها الخيار من جديد." وعلّقت

مجلة *ريدبوك* : "قلة من النساء قد ترغب بازدراء أزواجهن وأولادهن ومجتمعهن، والانطلاق بمفردهن. وأولئك اللواتي يفعلن ذلك ربما يكنّ أفراد موهوبات، ولكنهن نادراً ما يكن نساء ناجحات."

في السنة التي استشاط فيها استياء المرأة الأمريكية، أُفيد، كذلك، في (لوك) بأن أكثر من 21,000,000 امرأة أمريكية، عازبات أو أرامل أو مطلقات، لا يوقفن، حتى بعد سن الخمسين، بحثهن الجنوني واليائس عن رجل. ويبدأ البحث مبكراً ـ حيث أن سبعين في المئة من جميع النساء الأمريكيات يتزوجن في الوقت الحاضر قبل أن يبلغن الرابعة والعشرين. شغلت سكرتيرة جميلة في الخامسة والعشرين من عمرها خمسة وثلاثين وظيفة مختلفة في ستة أشهر على أمل إيجاد زوج دون جدوى. كانت النساء تنتقلن من نادٍ سياسي إلى آخر، ويحضرن دورات مسائية في المحاسبة أو الإبحار، ويتعلمن لعب الغولف أو التزلج، ويلتحقن بعدد من الكنائس واحدة تلو الأخرى، ويذهبن إلى الحانات لوحدهن، في بحثهن المتواصل عن رجل.

من الأعداد المتزايدة لآلاف النساء اللواتي يتلقين مساعدة الطب النفسي في الولايات المتحدة، ذُكِر أن المتزوجات كنَّ غير راضيات بزواجهن، وغير المتزوجات كنَّ يعانين من القلق، وفي نهاية المطاف، من الاكتئاب. ومن المُستغرب أن عدداً من الأطباء النفسيين ذكروا، من خبرتهم، أن النساء المريضات غير المتزوجات كنَّ أسعد من المريضات المتزوجات. لذا فقد فتحت أبواب جميع تلك المنازل الجميلة في الضواحي، شقاً للسماح بنظرة خاطفة لآلاف غير معدودة من ربات المنازل الأمريكيات اللواتي عانين وحدهن من مشكلة كان الجميع فجأة يتحدث عنها، وبدأن بالتسليم بأنها واحدة من تلك المشاكل غير الحقيقية في الحياة الأمريكية التي لا يمكن أبداً أن تُحل ـ مثل القنبلة الهيدروجينية. وبحلول 1962، أصبحت محنة ربات المنازل الأمريكيات الواقعات في الفخ ملهاة الصالونات على المستوى القومي. وتم تكريس مواضيع كاملة في مجلات وجرائد وأعمدة مقالات وكتب، علمية ومبتذلة، ومؤتمرات تعليمية وفرقاً تلفزيونية، للمشكلة.

وبالرغم من ذلك، فإن معظم الرجال، وبعض النساء، كانوا لا يزالون غير مدركين أن هذه المشكلة كانت حقيقية. ولكن أولئك اللواتي واجهنها بصدق عرفن أن جميع العلاجات الظاهرية، والنصائح العطوفة، وكلمات التعنيف، وكلمات التشجيع كانت إلى حد ما تُغرِق

المشكلة في الوهم. وبُدئ بسماع نكات لاذعة من النساء الأمريكيات. لقد كنَّ موضع إعجاب وحسد وشفقة، وتنظير عليهن، حتى سئمن من ذلك، وعُرض عليهن حلولاً صارمة، أو خيارات سخيفة لا يمكن لأحد أن يأخذها على محمل الجد. لقد حصلن على جميع أنواع النصائح من الجيوش المتنامية من المرشدين والمستشارين بشؤون الزواج والأطفال، والأطباء النفسيين، وعلماء النفس النظريين، بشأن كيفية التكيف مع دورهن كربات منازل. لم يتم عرض طريق آخر لتحقيق الرضا للنساء الأمريكيات في منتصف القرن العشرين. معظمهن تكيَّفن مع أدوارهن، وعانين، أو أهملن المشكلة التي لا اسم لها. ربما كان أقل إيلاماً بالنسبة للمرأة أن لا تسمع الصوت الغريب والمُستاء يثور داخلها.

لم يعد من الممكن تجاهل ذلك الصوت لإبعاد اليأس عن كثير جداً من النساء الأمريكيات. هذا ليس ما يعنيه أن تكوني امرأة، بصرف النظر عن ما يقوله الخبراء. فهناك سبب للمعاناة البشرية؛ ربما لم يتم العثور على السبب لأنه لم يتم طرح الأسئلة المناسبة، أو تم الإلحاح عليها إلى حد كبير بما يكفي. ولا أقبل الإجابة بأنه لا يوجد مشكلة لأن النساء الأمريكيات ينعمن برفاهية لم تحلم بها أبداً نساء في أزمنة وأراضٍ أخرى؛ وجزء من الحداثة الغريبة للمشكلة هي أنها لايمكن أن تُفهَم من حيث مشاكل الإنسان المادية الأزلية: الفقر والمرض والجوع والبرد. والنساء اللواتي يعانين من هذه المشكلة يعانين من جوع لا يمكن للطعام أن يشبعه. ويستمر عند النساء اللواتي أزواجهن هم أطباء متدربون مكافحون، وكتبة قانونيون، أو أطباء ومحامون أثرياء؛ وعند زوجات عمال وموظفين إداريين يكسبون 5,000 دولار أو 50,000 دولار، سنوياً. ولم يسببها انعدام المزايا المادية؛ وربما لا يتم حتى الشعور بها من قِبل نساء منشغلات بمشاكل الجوع والفقر والمرض الميئوس منها. والنساء اللواتي يعتقدن أنها ستُحل بمزيد من الأموال، أو بمنزل أوسع أو بسيارة أخرى، أو بالانتقال إلى ضاحية أفضل، يكتشفن غالباً أن المشكلة تزداد سوءاً.

ولم يعد من الممكن اليوم إلقاء اللوم على المشكلة في فقدان الأنوثة: بأن نقول أن التعليم والاستقلالية والمساواة مع الرجل قد جعلت النساء الأمريكيات غير متصفات بالأنوثة. لقد سمعت كثير من النساء يحاولن أن ينكرن صوت عدم الرضا داخلهن لأنه لا يناسب الصورة الجميلة للأنوثة التي أعطاها لهن الخبراء. في الواقع، أعتقد أن هذا هو المفتاح الأول للغموض: لا يمكن أن تُفهَم المشكلة بالمصطلحات المقبولة بشكل عام والتي درس العلماء بها المرأة، وعالجها بها الأطباء، ونصحها بها المستشارون، وكتب بها

المؤلفون عنها . والنساء اللواتي يعانين من هذه المشكلة، واللاتي يثور هذا الصوت داخلهن، عشن حياتهن كلها في السعي وراء تحقيق الأنوثة. إنهن لسن نساء يعملن بمهن بدوام كامل (بالرغم من أن النساء العاملات بمهن بدوام كامل ربما يعانين من مشاكل أخرى)؛ إنهن نساء طموحهن الأكبر كان الزواج والأولاد. وبالنسبة لأكبر هؤلاء النساء سناً، ولهؤلاء البنات من الطبقة الأمريكية الوسطى، لم يعد هناك أي حلم آخر ممكناً. فالنساء اللواتي في الأربعينيات والخمسينيات من أعمارهن، واللواتي كان لديهن ذات مرة أحلاماً أخرى، تخلين عنها وألقين بأنفسهن بابتهاج في حياة ربات منازل. وبالنسبة للأصغر سناً، الزوجات والأمهات الجديدات، كان ذلك هو الحلم الوحيد. إنهن تلك النساء اللواتي تركن المدارس الثانوية والجامعات من أجل أن يتزوجن، أو أمضين وقتاً متميزاً في وظيفة ما، لم يكن لديهن اهتمام حقيقي به إلى أن تزوجن. هؤلاء النساء هن "أنثويات" جداً بالمعنى العام، ومع ذلك لا يزلن يعانين من المشكلة.

• • •

الحقيقية هي أنه ليس هناك أحد اليوم يتمتم بغضب بشأن "حقوق المرأة." بالرغم من أن المزيد من النساء قد ذهبن إلى الكلية. وفي دراسة حديثة عن جميع الدفعات التي تخرجت من كلية بارنارد،[1] فإن أقلية لا يستهان بها من الخريجات السابقات ألقين اللوم على تعليمهن في جعلهن يُرِدن "حقوقاً،" وألقت دفعات لاحقة اللوم على تعليمهن لمنحهن أحلاماً بالعمل، ولكن الخريجات الحديثات ألقين اللوم على الكلية لجعلهن يشعرن أنه لم يكن من الكافي أن يكن ببساطة ربات منازل وأمهات؛ لم يكن يردن أن يشعرن بالذنب إذا لم يقرأن كتباً أو يأخذن دوراً في أنشطة المجتمع، ولكن التعليم ليس سبب المشكلة، وحقيقة أن التعليم ينمو إلى حد ما داخل هؤلاء النساء قد يكون مفتاحاً للغز.

• • •

هل يمكن للمشكلة التي لا اسم لها أن تكون نوعاً ما مرتبطة بالروتين المنزلي لربة المنزل؟ عندما تحاول المرأة أن توصف المشكلة في كلمات، فإنها غالباً تصف فقط الحياة اليومية التي تعيشها. ما الذي يوجد في هذا الوصف للتفاصيل المنزلية المريحة يمكن أن يسبب مثل هذا الشعور باليأس؟ هل وقعت ببساطة في شرك طلبات هائلة لدورها كربة منزل عصرية: زوجة، ومعلمة، وأم، وممرضة، ومستهلكة، وطباخة، وسائقة، وخبيرة في

الديكور الداخلي، ورعاية الطفل، وتصليح الأجهزة المنزلية، وإعادة تلميع الأثاث، والتغذية، والتعليم؟ ويكون يومها مجزأ وهي تهرع من غسالة الصحون، وإلى غسالة الملابس، وإلى الهاتف، وإلى نشّافة الملابس، وإلى مشاوير السيارة، وإلى السوق التجاري، وتقوم بتوصيل جوني إلى ملعب الفريق الصغير، وتأخذ جيني إلى حصة الرقص، وتصلح جزازة العشب، وتحضر اجتماعاً عند الساعة 6:45. ولا يمكنها أبداً أن تمضي أكثر من 15 دقيقة في أي أمر منفرد؛ وليس لديها وقت لقراءة كتب، وتقرأ المجلات فقط؛ وحتى لو كان عندها وقت، فقد فقدت القدرة على التركيز. وفي نهاية اليوم، تكون متعبة بشكل فظيع، بحيث أن زوجها أحياناً يضطر إلى تولي الأمر ووضع الأطفال في السرير.

هذا التعب الفظيع أدى بكثير من النساء للجوء إلى الأطباء في خمسينيات القرن العشرين، بحيث كان ينبغي على المرء أن يستقصي الأمر. لقد وجد، بما يثير الدهشة، أن مريضاته اللواتي يعانين من "إرهاق ربة المنزل" ينمن أكثر مما يحتاج البالغين أن يناموا ــ بما يصل إلى عشر ساعات في اليوم ـ وأن الطاقة الفعلية التي استهلكنها في العمل المنزلي لم تلقِ عبئاً على مقدرتهن. وقرر أنه لا بد أن تكون المشكلة الحقيقية شيئاً آخر ـ ربما الضجر. أخبر بعض الأطباء مريضاتهن أنه ينبغي عليهن أن يخرجن من المنزل ليوم واحد، ويمتعن أنفسهن بالذهاب إلى السينما في المدينة. ووصف آخرون المسكنات. وكانت كثير من ربات المنازل في الضواحي يتناولن مهدئات مثل حبوب السعال. "تستيقظين في الصباح، وتشعرين أنه لا فائدة من قضاء يوم آخر هكذا. لذا، تأخذين مهدئاً لأنه يجعلك غير مبالية كثيراً، أنه بلا جدوى."

من السهل فهم التفاصيل الملموسة التي توقع بربة منزل الضاحية في الفخ، إنها المتطلبات المتواصلة على وقتها. ولكن السلاسل التي تقيدها في فخها هي سلاسل في عقلها وروحها. إنها سلاسل مصنوعة من أفكار مغلوطة، ووقائع أسيء فهمها، للحقائق غير الكاملة والخيارات غير الحقيقية. وهي لا تُفهم بسهولة، ولا يُتخلّص منها بسهولة.

كيف يمكن لأية امرأة أن ترى الحقيقة كلها ضمن حدود حياتها الخاصة؟ كيف يمكنها أن تصدّق ذلك الصوت داخلها، عندما ينكر الحقائق التقليدية المقبولة التي كانت تعيش بها؟ ومع ذلك تبدو النساء اللواتي تحدثت معهن، واللواتي يستمعن أخيراً إلى ذلك الصوت الداخلي، يتلمسن طريقهن، بطريقة لا تُصدَّق، إلى الحقيقة التي تحدَّت الخبراء.

أعتقد أن الخبراء في مجالات كثيرة جداً، كانوا يحتفظون بأجزاء من تلك الحقيقة تحت مجاهرهم لفترة طويلة بدون فهمها. وقد وجدت أجزاء منها في أبحاث معينة حديثة وفي تطورات نظرية في العلوم النفسية والاجتماعية والبيولوجية، التي يبدو أن دلالاتها الضمنية للنساء لم تُدرَس أبداً. لقد وجدت كثير من الأدلة بالتحدُث إلى أطباء وأطباء نسائية وأخصائيي توليد، وأطباء إرشاد طفولة، وأساتذة كليات، ومستشارين في أمور الزواج، وأطباء نفسيين، ووزراء ـ ليس بسؤالهم عن نظرياتهم، بل عن تجاربهم الحقيقية في التعامل مع النساء الأمريكيات. لقد أصبحت مدركة لمجموعة متنامية من الأدلة، وكثير منها لم يتم الإعلان عنها أمام الجمهور، لأنها لا تناسب أنماط التفكير الحالية عن النساء ـ دليلاً يشكك بمعايير الحالة الأنثوية السوية، والتكيّف الأنثوي، والإنجاز الأنثوي، والنضوج الأنثوي، التي لا تزال معظم النساء تحاولن العيش بها.

بدات أرى في فلسفة الحياة الجديدة الغريبة عودة أمريكية إلى الزواج المبكر، والعائلات الكبيرة التي تسبب الانفجار السكاني؛ وقد رصد الأطباء في تقاريرهم الانتقال الذي حدث مؤخراً نحو الولادة الطبيعية والرضاعة الطبيعية؛ والانسجام المتعلق بالضواحي، والاضطرابات العصبية الجديدة، والأمراض المتعلقة بالمزاج، والمشاكل الجنسية، لقد بدأت أرى أبعاداً جديدة لمشاكل قديمة تم التسليم بها منذ زمن طويل بين النساء: مشاكل الدورة الشهرية، والبرود الجنسي، والاتصال الجنسي غير الشرعي، ومخاوف الحمل، واكتئاب الولادة، والارتفاع في حدوث حالات الانهيار العاطفي والانتحار بين نساء في العشرينيات والثلاثينيات من أعمارهن، وأزمات انقطاع الطمث، وما يُسمى بسلبية الرجال الأمريكيين وعدم نضوجهم، والتفاوت بين قدرات النساء العقلية المُختبَرة في مرحلة الطفولة وإنجازاتهن كبالغات، ومدى التغيير الحاصل في هزة الجماع عند النساء الأمريكيات، والمشاكل المستمرة في العلاج النفسي وفي تعليم النساء.

إذا كنت على صواب، فإن المشكلة التي لا اسم لها، والتي تعكر صفو عقول كثير من النساء الأمريكيات اليوم، ليست مسألة فقدان أنوثة أو كثير من التعليم، أو مطالب الحياة العائلية. الأمر أهم بكثير مما يدرك أي شخص. إنها المفتاح إلى هذه المشاكل الأخرى الجديدة والقديمة التي كانت تعذب النساء وأزواجهن وأولادهن، وتحيّر أطبائهن ومعلميهن

لسنوات. وقد تكون كذلك المفتاح إلى مستقبلنا كأمة وكثقافة. ولم يعد بإمكاننا تجاهل ذلك الصوت داخل المرأة والذي يقول: "أريد شيئاً أكثر من زوجي وأولادي وبيتي."

[1963]

ملاحظات

1. Marian Freda Poverman, "Alumnae on Parade," *Barnard Alumnae Magazine,* July 1957.



46

نظرية السياسة الجنسية (من السياسة الجنسية)

كيت ميليت

كيت ميليت الولايات المتحدة. 1934 ــ . كاتبة. نحاتة. مصورة. رسامة. قائدة في حركة تحرر المرأة؛ مؤسِّسة جماعة فن المرأة. *The Loony-Bin Trip* (1990), *The Politics of Cruelty* (1994), *A.D.: A Memoir* (1995).

إن الأمثلة الثلاثة للوصف الجنسي الذي درسناه حتى الآن، كانت متميزة في الدور الكبير الذي لعبته فيها أفكار السطوة والسلطة. وقلما يمكن القول أن الجماع يحدث في الفراغ؛ بالرغم من أنه في حد ذاته يبدو نشاطاً بيولوجياً وطبيعياً، إنه راسخ بعمق داخل المحيط الأكبر لشؤون البشر، حيث يعمل كعالم صغير مشحون للمجموعة المتنوعة من المواقف والقيم التي تُساهم بها الثقافة. ومن بين أشياء أخرى، قد يعمل كنموذج للسياسة الجنسية على مستوى فردي أو شخصي.

ولكن، بطبيعة الحال، فإن الإنتقال من مشاهد الحميمية إلى محيط أوسع من الإشارة السياسية هو خطوة عظيمة حقاً. عند تقديم المصطلح "سياسة جنسية،" ينبغي على المرء أن يجيب أولاً على السؤال الذي لا مفر منه: "هل يمكن للعلاقة بين الجنسين أن تُرى في ضوء سياسي بأي حال من الأحوال؟" يعتمد الجواب على كيف يعرِّف المرء السياسة.[1] هذه المقالة لا تعرِّف السياسي على أنه ذلك العالم الضيق والمحصور نسبياً للقاءات والرؤساء والأحزاب. إن مصطلح "سياسة" سيشير إلى العلاقات المبنية على أساس السلطة والترتيبات، حيث

تكون مجموعة من الأشخاص مُسيطر عليها من قِبل مجموعة أخرى. وبطريقة الجمل المُعترضة، يمكن للمرء أن يضيف أنه على الرغم من أن سياسة مثالية يمكن ببساطة أن تُفهَم على أنها ترتيب لحياة الإنسان على أساس مبادئ مقبولة، ومنطقية، والتي منها ينبغي إبعاد مفهوم السيطرة على الآخرين بأكمله، وينبغي على المرء أن يعترف بأن هذا ليس ما يشكّل السياسي كما نعرفه، وبناء على هذا ينبغي علينا أن نخاطب أنفسنا.

إن الوصف التالي، الذي يمكن وصفه على أنه "ملاحظات نحو نظرية المجتمع الأبوي،" سيحاول أن يثبت أن الجنس هو فئة حالة بإشارات سياسية. وبشيء من جهد رائد، ينبغي بالضرورة أن يكون مجرد محاولة وغير تام. لأن القصد هو تقديم وصف إجمالي، وينبغي أن تكون العبارات معمَّمة، والاستثناءات مهمَلة، والعناوين الفرعية متداخلة، وإلى حد ما، اعتباطية أيضاً.

لقد تم إدراج كلمة "سياسة" هنا عند التحدث عن الجنسين بشكل أساسي، لأن كلمة كهذه مفيدة بشكل بارز في تلخيص الطبيعة الحقيقة لوضعهما النسبي، تاريخياً وفي الوقت الحاضر. ومن المناسب، وربما اليوم من المفروض حتى، أن نطوِّر علاقات علم نفس وفلسفة سلطة أكثر علاقة، وأبعد من الإطار المفاهيمي البسيط المُقدَّم من قِبل سياستنا الرسمية التقليدية. وفي الواقع أنه قد يكون من المُلح أن نعطي بعض الاهتمام لتعريف نظرية للسياسة تعالج علاقات السلطة على أسس أقل تقليدية من تلك المُعتادين عليها.[2] لذا، فقد وجدت أنه من المناسب تعريفها على أسس اتصال شخصي وتفاعل بين أفراد من جماعات واضحة ومترابطة: أعراق، وطوائف، وطبقات، ومن الجنسين.

ولأن هناك، على وجه الدقة، بعض الجماعات التي ليس لها تمثيل في عدد من البُنى السياسية المُعترَف بها، حيث يميل موقفهم لأن يكون ثابتاً جداً، واضطهادهم مستمر جداً.

في أمريكا، أجبرتنا الأحداث الأخيرة على الاعتراف أخيراً بأن العلاقة بين الأجناس هي في الواقع علاقة سياسية تنطوي على السيطرة العامة لجماعة ما، محددة بالمولد، على جماعة أخرى، محددة بالمولد أيضاً. إن الجماعات التي تحكم بحق مُكتسب بالولادة تكون سريعة الزوال، ومع ذلك يبقى هناك خطة واحدة قديمة وشاملة للهيمنة على جماعة بالمولد من قِبل جماعة أخرى ـ الخطة التي تسود في مجال الجنس. لقد أقنعتنا دراسة العنصرية بأن الحالة السياسية العامة حقاً تعمل بين الأجناس لتديم سلسلة من ظروف الاضطهاد.

ولا تتمتع الجماعة التابعة (الأدنى) بإنصاف كافٍ من خلال المؤسسات السياسية القائمة، وبالتالي يتم منعها من أن تتنظم في نضال ومعارضة سياسيين تقليديين.

وبالأسلوب ذاته تماماً، فإنه ينبغي على دراسة غير متحيزة لنظامنا في العلاقة الجنسية أن تبيّن أن الوضع بين الجنسين في الوقت الحالي، وعلى طول التاريخ، هو حالة من ظاهرة ماكس ويبير المعروفة بـ*هيرشافت*، وهي علاقة هيمنة وخضوع.[3] وما يمر إلى حد كبير بدون دراسة، وحتى في كثير من الأحيان بدون الاعتراف به (ولكنه يكون ممأسس بالرغم من ذلك) في نظامنا الاجتماعي، هو التمييز في الحق المُكتسَب بالولادة الذي بواسطته يحكم الذكور الإناث. وبواسطة هذا النظام تم تحقيق أدهى شكل من "الاستعمار الداخلي." علاوة على ذلك، فهو نظام يميل إلى أن يكون أقوى من أي شكل من أشكال التمييز العنصري، وأكثر صرامة من التقسيم الطبقي، وأكثر انتظاماً، وبالتأكيد أكثر ديمومة. وأياً كان مقدار صمت ظهوره الحالي، فإن الهيمنة الجنسية، مع ذلك، تسود ربما تكون الأيديولوجية الأكثر انتشاراً لثقافتنا، وتوفر المفهوم الأكثر أساسية للسلطة.

هذا لأن مجتمعنا، مثل جميع الحضارات التاريخية الأخرى، هو مجتمع أبوي.[4] إن الحقيقة تكون واضحة على الفور إذا تذكر المرء أن الجيش والصناعة والتكنولوجيا والجامعات والعلوم والمناصب السياسية والأموال ـ باختصار، كل وسيلة سلطة داخل المجتمع، بما فيها قوة الشرطة الإلزامية ـ هي جميعها في أيدٍ ذكورية. وحيث أن جوهر السياسة هو السلطة، فإن إدراك كهذا لا يمكن أن يخفق في خلق تأثير. وما يُخلّف سلطة خارقة للطبيعة، الإله، "الكاهن،" معاً برفقة أخلاق ثقافتنا وقيمها، وفلسفتها، وفنها ـ وحضارتها الحقيقية ـ كما لاحظ تي.إس. إليوت ذات مرة، هي من صنع الذكر.

إذا أخذ المرء الحكومة الأبوية على أنها مؤسسة حيث تتم السيطرة على ذلك النصف من السكان الذي هو الأنثى، من قِبل ذلك النصف الذي هو الذكر، فإن مبادئ المجتمع الأبوي تبدو مزدوجة: الذكر سيسيطر على الأنثى، والذكر الأكبر سناً سيسيطر على الأصغر سناً. من ناحية أخرى، تماماً كما هو الأمر مع أي مؤسسة إنسانية، فإنه يوجد عادة مسافة بين الواقع والمثالي؛ حيث توجد تناقضات واستثناءات داخل النظام. وفي حين أن المجتمع الأبوي كمؤسسة هو أمر اجتماعي ثابت متوطد بعمق بحيث يجري خلال جميع الأشكال السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية الأخرى، سواء في الطائفة أو في الطبقة،

وفي الإقطاعية أو البيروقراطية، تماماً كما تسود في جميع الديانات، فإنها تعرض تنوعاً كبيراً في التاريخ والمكان. على سبيل المثال، في الدول الديمقراطية،[5] لا تتولى الإناث على الأغلب منصباً، أو تقوم بذلك (كما هو الحال في الوقت الحاضر) بتلك الأعداد الضئيلة بحيث تكون أدنى حتى من تمثيل رمزي. من ناحية أخرى، فربما أن الأرستقراطية، بتأكيدها على خواص الدم السحرية والدينامية، تسمح في بعض الأحيان للنساء بأن يتولين سلطة. إن مبدأ الحكم من قِبل الذكور الأكبر سناً يُنتهك حتى بشكل متكرر أكثر. مع الأخذ بالاعتبار الاختلاف في درجة أبوية المجتمع ــ كما في العربية السعودية والسويد، أندونيسيا والصين الشيوعية ـ فإننا نعرِّف نموذجنا في الولايات المتحدة وأوروبا على أنه يُغيَّر ويُضعَف من قِبل الإصلاحات الموصوفة في الفصل التالي.

[1969]

ملاحظات

1. قاموس تاريخ الإرث الأمريكي، الطبعة الرابعة، هو قاموس تقريبي إلى حد ما: "أساليب أو تكتيكات تنطوي على إدارة دولة أو حكومة." *American Heritage Dictionary* (New York: American Heritage and Houghton Mifflin, 1969 ويمكن للمرء أن يوسع ليصل إلى مجموعة من الاستراتيجيات المصممة للحفاظ على نظام. إذا فهم المرء المجتمع الأبوي على أنه مؤسسة مستدامة من قِبل تكنولوجيات سيطرة من هذا القبيل، فإنه يكون للمرء تعريفاً عملياً لكيف يتم فهم السياسة في هذه المقالة.

2. إنني مدينة هنا لكتاب رونالد في. سامسون *سيكولوجية السلطة* *The Psychology of Power* (New York: Random House, 1968) لتحقيقه الذكي للصلة بين بُنى السلطة الرسمية والعائلة، ولتحليله كيف تفسد السلطة العلاقات الإنسانية الأساسية.

3. "الهيمنة بالمعنى العام تماماً للسلطة، بمعنى، إمكانية فرض إرادة المرء على سلوك أشخاص آخرين، يمكن أن تنشأ في الأشكال الأكثر تنوعاً." وفي هذا النص المركزي من *الإقتصاد والمجتمع* *Wirtschaft und Gesellschaft*، يكون ويبير مهتماً بشكل خاص بشكلين من هذا القبيل: السيطرة من خلال السلطة الاجتماعية ("أبوي، أو تسلطي، أو أميري) والسيطرة من خلال القوة الاقتصادية. وفي المجتمع الأبوي، كما في أشكال أخرى من الهيمنة "حيث السيطرة على البضائع الاقتصادية، بمعنى، سلطة اقتصادية، تكون نتيجة

متكررة الحدوث، غالباً مقصودة بشكل هادف، للهيمنة، وكذلك واحدة من أكثر أدواتها أهمية." مقتبس من Max Rheinstein's and Edward Shil's translation of portions of *Wirtschaft und Gesellschaft* entitled *Max Weber on Law in Economy and Society* (New York: Simon and Schuster, 1967), pp. 323-24.

4. ليس هناك مجتمعات أمومية معروف أنها موجودة في الوقت الحاضر. إن المجتمعات الأمومية، التي ربما تكون، كما اعتقد بعض علماء الإنسان، رواسب أو مرحلة انتقالية للنظام الأمومي، لا تشكّل استثناء للقاعدة الذكورية، إنها ببساطة توصل السلطة التي يتولاها الذكور عبر سلالة أنثوية ـ مثال، علاقة الخال بابن أخته.

5. وبطبيعة الحال، فإن الديمقراطية الراديكالية قد تعيق المجتمع الأبوي. ربما يجد المرء دليلاً عن ارتياح عام في أقل من ديمقراطية مثالية، في حقيقة أن المرأة قلما تولت سلطة داخل "الديمقراطيات" الحديثة.

 49

من جدلية الجنس (ديالكتيكية)

شولاميث فايرستون

شولاميث فايرستون كندا. 1945– . ناشطة. عاشت وعملت في الولايات المتحدة. مؤسِّسة ريدستوكينغز (المرأة المثقفة الحمراء)، ونساء نيويورك الراديكاليات، حيث تم تطوير أساليب زيادة الوعي، ونسويات نيويورك الراديكاليات. أشرفت على تحرير *Notes from the First Year* and *Notes from the Second Year* (مع آني كويدت).

إن تصنيف الجنس عميق جداً لدرجة لا يمكن أن يكون غير مرئي. أو ربما يظهر كعدم مساواة ظاهرية، عدم مساواة يمكن أن يتم حلها بمجرد بعض الإصلاحات، أو ربما بدمج كامل للمرأة في القوة العاملة. ولكن رد فعل الرجل العادي والمرأة العادية والطفل العادي ـ "*ذلك*؟ لماذا لا يمكنكم تغيير *ذلك*! لا بد أنكم جننتم!" ـ هو الأقرب إلى الحقيقة. إننا نتحدث عن شيء كل جزء منه عميق بذلك القدر. إن رد الفعل الداخلي هذا ـ الافتراض أن النسويات، حتى عندما لا يعرفونه، يتحدثن عن تغيير حالة بيولوجية أساسية ـ هو رد فعل صادق. إنه تغيير جذري إلى درجة أنه لا يمكن أن يتناسب بسهولة مع فئات الفكر

التقليدي، على سبيل المثال، "سياسي،" ليس لأن هذه الفئات لا تُستخدَم، ولكن لأنها ليست كبيرة بما يكفي؛ وتندفع النسوية الراديكالية خلالها. لو كانت هناك كلمة أخرى تشملها جميعها أكثر من *ثورة*، فإنني أود استخدامها.

قبل الوصول إلى مستوى معين من التطور، وقبل تحقيق التكنولوجيا لتعقيداتها الحالية، كان التشكك في الظروف البيولوجية الأساسية ضرب من الجنون. لماذا يجب على المرأة التخلي عن مقعدها الثمين في عربة الماشية من أجل كفاح دموي لا يمكن أن يكون لها أمل في الفوز به؟ ولكن للمرة الأولى في بعض البلدان، الظروف الأولية لثورة نسوية موجودة ـ في الواقع، بدأ الوضع *يتطلب* هكذا ثورة.

وتتفادي النساء الأوائل المجزرة، وتبدأن في اكتشاف بعضهن البعض وهن يرتعدن ويترنحن. كانت أول حركة لهن هي مراقبة مشتركة حذرة، لإعادة الحساسية لوعي متضعضع. إن هذا مؤلم: مهما تعددت مستويات الوعي التي يصل إليها المرء، فإن المشكلة تصبح أعمق. إنها في كل مكان. إن تقسيم ين ويانغ يتغلغل في جميع أجزاء الثقافة، التاريخ، والاقتصاد، والطبيعة ذاتها؛ إن النسخ الغربية الحديثة للتمييز على أساس الجنس هي فقط الطبقة الأجدد. وزيادة المرء لحساسيته نحو التمييز على أساس الجنس بشكل كبير، يُظهِر مشاكل أسوأ بكثير من وعي المناضلين السود الجديد بالعنصرية؛ ينبغي على النسويات أن يضعن موضع مساءلة ليس فقط الثقافة*الغربية*، بل تنظيم الثقافة بحد ذاته، وأكثر من ذلك، حتى التنظيم الفعلي للطبيعة. وتستسلم كثير من النساء بيأس: إذا كان *ذلك* هو مدى العمق الذي تصله، فإنهن لا يردن أن يقاسين. وتتابع أخريات تقوية وتوسيع الحركة، فحساسيتهن المؤلمة تجاه اضطهاد الأنثى موجودة لهدف: التخلص منه في نهاية المطاف.

من ناحية أخرى، قبل أن نتمكن من التصرف لتغيير حالة ما، يتعين علينا أن نعرف كيف ظهرت وتطورت، ومن خلال أي أعراف تعمل الآن. قول إينجلز "[ينبغي علينا] أن ندرس التعاقب التاريخي للأحداث التي انبثقت منها العداوة، من أجل اكتشاف الظروف التي، بالتالي، خلقت وسيلة لإنهاء النزاع." ومن أجل الثورة النسوية سنحتاج إلى تحليل شامل لديناميات حرب الجنس بقدر ما كان تحليل الصراع الطبقي لماركس ـ إينجلز من

أجل الثورة الاقتصادية. أكثر شمولية. لأننا نتعامل مع مشكلة أكبر، ومع اضطهاد يعود إلى ما وراء التاريخ المدوَّن، إلى مملكة الحيوان ذاتها.

عند إنشاء تحليل من هذا القبيل يمكننا أن نتعلم الكثير من ماركس وإينجلز: ليست آراءهما البسيطة عن المرأة ـ فهما لا يعرفان شيئاً تقريباً عن حالة النساء كطبقة مضطهدة، وتعرِّفانها فقط عندما تتداخل مع الاقتصاد ـ بل *أسلوبهما* التحليلي.

لقد تفوق ماركس وإينجلز على أسلافهما الإشتراكيين في أنهما طوَّرا أسلوباً للتحليل كان *جدلياً وماديا*ً. الأسلوب الأول من قرون الذي يرى التاريخ بطريقة جدلية، فقد رأيا العالم كعملية، وتدفق طبيعي للفعل ورد الفعل، وللأضداد ولكن المترابطة والمتداخلة مع بعضها البعض. ولأنهما كانا قادرين على فهم التاريخ كفيلم سينمائي بدلاً من لقطة خاطفة، فقد حاولا أن يتجنبا الوقوع في الرأي "الميتافيزيقي" الراكد، والذي أوقع في شركه الكثير من العقول العظيمة الأخرى. (هذا النوع من التحليل بحد ذاته قد يكون نتاج الفصل الجنسي.) ... لقد جمعا هذا الرأي للتفاعل الدينامي للقوى التاريخية مع القوى المادية، بمعنى، أنهما حاولا للمرة الأولى أن يضعا التغيير التاريخي والثقافي على أساس واقعي، لتتبع تطور الطبقات الاقتصادية إلى قضايا متناسقة الأجزاء. وبفهم آليات التاريخ بشكل شامل، أملا أن يُبيِّنا للرجال كيف يتحكم بها.

... ماركس وإينجلز ... حاولا مقاربة التاريخ علمياً. لقد تتبعا الصراع الطبقي حتى أصوله الاقتصادية الحقيقية، وعرضا حلاً اقتصادياً مبني على ظروف موضوعية اقتصادية مسبقة موجودة أصلاً: وضع الطبقة العاملة يدها على وسائل الإنتاج من شأنه أن يؤدي إلى شيوعية حيث تلاشت الحكومة، ولن يعد هناك حاجة لقمع الطبقة الدنيا من أجل مصلحة الطبقة العليا. وفي مجتمع لاطبقي ستكون مصالح كل فرد مرادفة لتلك الموجودة في المجتمع الأكبر.

ولكن نظرية المادية التاريخية، بالرغم من أنه كان تقدماً باهراً على التحليل التاريخي السابق، لم يكن الإجابة الكاملة، كما أثبتت أحداث لاحقة. ومع أن ماركس وإينجلز رسخا نظريتهما في الواقع، فقد كان مجرد واقع جزئي. ... وقد يكون من الخطأ محاولة شرح اضطهاد النساء وفقاً لهذا التفسير الاقتصادي الصارم. إن التحليل الطبقي هو قطعة عمل رائعة، ولكنه محدود: بالرغم من أنه صحيح بالمعنى الخطي، فإنه لا يتعمق بما يكفي.

هناك أساس جنسي كامل للجدلية التاريخية التي يتصورها إينجلز في بعض الأحيان، ولكن لأنه كان يرى الجنسانية فقط من خلال مرشح اقتصادي، راداً كل شيء إلى ذلك، وهو غير قادر على أن يفيها حقها الخاص.

لقد لاحظ إينجلز أن التقسيم الأصلي للعمل كان بين الرجل والمرأة لغايات رعاية الطفل؛ حيث أن الزوج داخل العائلة كان المالك، والزوجة وسيلة الإنجاب، والأطفال هم العمالة؛ وأن تكاثر الجنس البشري كان نظاماً اقتصادياً هاماً، ومختلف عن وسائل الإنتاج.

ولكن إينجلز أُعطي من الفضل أكثر مما يستحق لهذه التعاريف المتفرقة لاضطهاد النساء كطبقة. في الواقع أنه اعترف بنظام الطبقة الجنسية فقط حيثما تتقاطع مع بنيته الاقتصادية وتوضحها. ولم يقم إينجلز بذلك بشكل جيد حتى فيما يتعلق بهذه النقطة. ولكن ماركس كان أسوا: هناك أدراك متنام لتحيز ماركس ضد النساء (تحيز ثقافي تشارك فيه مع فرويد، وكذلك مع جميع رجال الثقافة)، وهو خطير إذا حاول المرء أن يقحم الحركة النسوية في إطار تقليدي ماركسي ـ تجميد ما كان مجرد تبصرات عارضة لماركس وإينجلز عن طبقية الجنس في مذهب. وبدلاً من ذلك، يتوجب علينا أن نوسع المادية التاريخية لنشمل الماركسية المتشددة، بالطريقة ذاتها التي لم تبطل بها فيزياء النسبية فيزياء نيوتن بقدر ما رسمت دائرة حولها، محددة تطبيقاتها ــ ولكن من خلال المقارنة فقط ــ إلى مجال أصغر. حيث أن المشكلة الاقتصادية التي يتم ردها إلى ملكية وسائل الإنتاج، وحتى وسائل الإنجاب، لا تفسّر كل شيء. فهناك مستوى حقيقة لا ينشأ من الإقتصاد مباشرة.

إن فرضية أن الحقيقة، ما دون الاقتصاد، هي نفسية جنسية تُرفَض غالباً أنها لا تمت للتاريخ بصلة، وذلك من قِبل أولئك الذين يقبلون وجهة نظر جدلية مادية للتاريخ، حيث يبدو أنها تعود لتحط بنا حيث بدأ ماركس: تلمُّس الطريق خلال ضبابية فرضية الكمال (يوتوبيا)، والنظم الفلسفية التي ربما تكون صحيحة، وربما تكون خاطئة (ليس هناك طريقة لتقرير ذلك)، نظماً تفسِّر تطورات تاريخية ملموسة من قِبل فئات فكر *على نحو استدلالي*؛ ومع ذلك، حاولت المادية التاريخية تفسير "المعرفة" بما هو "موجود" وليس العكس.

ولكن لا يزال هناك بديل ثالث غير مُجرَّب: يمكننا محاولة تطوير وجهة نظر مادية للتاريخ مبنية على أساس الجنس بحد ذاته.

كان منظرو النسوية الأوائل بالنسبة لوجهة النظر المادية عن الجنس، ما كان فورييه وبيبل وأوين بالنسبة لوجهة النظر المادية عن الطبقة. على العموم، لقد كانت النظرية النسوية غير كافية بقدر ما كانت المحاولات النسوية المبكرة لتصحيح التمييز الجنسي. وكان هذا أمراً متوقعاً. إن المشكلة جسيمة إلى درجة أنه، عند أول محاولة، كان من الممكن كشط الطبقة السطحية فقط، أكثر التباينات الاجتماعية الموصوفة وضوحاً. وكانت سيمون دو بوفوار الوحيدة التي اقتربت من التحليل النهائي ـ وربما أنها أنجزته. وكتابها المتعمق جداً *الجنس الثاني* (*The Second Sex*) ـ الذي ظهر مؤخراً في أوائل خمسينيات القرن العشرين إلى عالم مقتنع بأن الحركة النسوية كانت ميتة ـ حاول لأول مرة تثبيت الحركة النسوية في قاعدتها التاريخية. ومن بين جميع الباحثات النسويات النظريات، دو بوفوار هي الأكثر شمولية والأبعد أثراً، بربطها الحركة النسوية مع أفضل الأفكار في ثقافتنا.

وربما أن هذه الميزة هي كذلك عيبها الوحيد: فهي تقريباً معقدة جداً، وواسعة الإطلاع جداً. ويصبح هذا نقطة ضعف ـ وهذا لا يزال بالتأكيد قابل للمناقشة ـ في تفسيرها الوجودي المتشدد للحركة النسائية (يتساءل المرء إلى أية درجة لسارتر علاقة بهذا). هذا على ضوء حقيقة أن جميع الأنظمة الثقافية، بما فيها الوجودية، هي بحد ذاتها محددة من قِبل إزدواجية الجنس. وتقول:

> لا يفكر الرجل بنفسه أبداً بدون التفكير بالآخر؛ إنه يرى العالم في ظل إشارة الثنائية *التي ليست في المقام الأول جنسية في طابعها*. ولكن كونها مختلفة عن الرجل، الذي يعتبر نفسه على أنه المثيل، فمن الطبيعي بالنسبة لفئة الآخر أن تفرد المرأة به؛ فالآخر يشمل المرأة. [الخط المائل خاص بي]

ربما أخطأت هدفها: لماذا التسليم بمفهوم هيغيلي الأساسي عن الغيرية على أنه التفسير النهائي ـ وبعد ذلك توثّق بحذر الظروف البيولوجية والتاريخية التي دفعت بطبقة "النساء" نحو فئة كهذه ـ عندما لم يأخذ المرء أبداً بالاعتبار بجدية الإمكانية الأكثر بساطة والأكثر احتمالية بأن الثنائية الأساسية انبثقت من الجنس ذاته؟ ولتثبيت فئات الفكر على

نحو استدلالي ـ الغيرية، والتفوق، والتأصُّل ـ التي يحدث التاريخ فيها حينئذ، قد لا تكون ضرورية. لقد اكتشف ماركس وإينجلز أن هذه الفئات الفلسفية بحد ذاتها قد نشأت من التاريخ.

قبل افتراض فئات من هذا القبيل، دعونا نحاول أن نطوِّر تحليلاً يكون فيه علم الأحياء ذاته ـ التكاثر ـ في أصل الثنائية. إن الفرضية المباشرة للشخص العادي بأن التقسيم الجائر للجنسين هو "طبيعي" قد يكون له أساس من الصحة. ...

إن العائلة البيولوجية ـ الوحدة الإنجابية المكونة من ذكر/أنثى/طفل، بأي شكل من التنظيم الاجتماعي ـ تتصف بهذه الحقائق الأساسية ـ إن لم تكن الثابتة:

1. أن النساء على مدى التاريخ قبل ظهور تنظيم النسل، كنَّ تحت رحمة مستمرة لبيولوجيتهن ـ الحيض، وانقطاع الحيض، و"الأمراض النسائية،" والولادة المؤلمة المتواصلة، وإرضاع ورعاية الرضَّع، كل ذلك جعلهن يعتمدن على الرجال (أكان أخ، أو أب، أو زوج، أو عشيق، أو عشيرة، أو حكومة، أو مجتمع ككل) من أجل البقاء المادي.
2. أن الأطفال البشر الرضَّع يأخذون وقتاً ليكبروا أطول مما تأخذه الحيوانات، وبالتالي فهم ضعفاء، ولفترة قصيرة على الأقل، يتكلون على البالغين من أجل البقاء المادي.
3. أن الاعتماد الأساسي المتبادل بين الأم/الطفل قد وجد في شكل ما في كل مجتمع، في الماضي أو في الحاضر، وبالتالي شكَّل سيكولوجية كل أنثى بالغة وكل طفل.
4. أن الاختلاف الإنجابي الطبيعي بين الجنسين قد أدى إلى التقسيم الأول للعمل على أساس الجنس، والذي هو في اصول جميع التقسيمات الأخرى في الطبقات الاقتصادية والثقافية، وربما حتى في جذور جميع الطبقات الاجتماعية (التمييز على أساس الجنس، وميزات أخرى محددة بيولوجياً، مثل العِرق والعمر، وما إلى ذلك.)

... إن العائلة البيولوجية التي وصفناها قد وجِدت في كل مكان على طول الزمن. حتى في المجتمعات الأمومية حيث تكون خصوبة المرأة مقدسة، ودور الرجل مجهول أو غير هام، بالرغم من أنه ربما ليس الأب الجيني (الأصلي)، فلا يزال هناك بعض اعتماد الأنثى والطفل على الذكر. وبالرغم من صحة أن العائلة النووية هي تطور حديث فقط، تطور، كما سأحاول

أن أبيّن، فقط يعزز العقوبات النفسية للعائلة البيولوجية، وبالرغم من صحة أنه كان هناك تنوعات في هذه العائلة البيولوجية على مر التاريخ، فإن الاحتمالات التي وصفتها وجدت فيها جميعاً، مسببة تشوهات نفسية جنسية معينة في الشخصية البشرية.

وبالرغم من أن النظام الطبقي على أساس الجنس ربما نشأ من ظروف بيولوجية أساسية، فهذا لا يضمن أنه سيتم تحرر النساء والأطفال حالما يتم التخلص من الأساس البيولوجي. على العكس من ذلك، ربما ستستخدَم التكنولوجيا الحديثة، لا سيما تنظيم الخصوبة، ضدهم لتعزيز نظام قوي للاستغلال.

لذا، فإنه تماماً كما يتطلب ضمان إزالة الطبقات الاقتصادية ثورة الطبقات الدنيا (الطبقة العاملة)، ووضع يدها على وسائل الإنتاج في دكتاتورية مؤقتة، كذلك يتطلب ضمان التخلص من الطبقات الجنسية ثورة الطبقات الدنيا (النساء)، ووضع أيديهن على تنظيم الإنجاب: استعادة النساء لملكية أجسادهن، وكذلك السيطرة الأنثوية على الخصوبة البشرية، بما فيها التكنولوجيا الجديدة وجميع المؤسسات الاجتماعية لإنجاب وتربية الطفل. وتماماً كما لم يكن الهدف النهائي للثورة الإشتراكية مجرد التخلص من *امتياز* الطبقة الاقتصادية، بل من *تمييز* الطبقة الاقتصادية بحد ذاته، فكذلك ينبغي أن يكون الهدف النهائي للثورة النسوية، على خلاف هدف الحركة النسوية الأولى، ليس فقط التخلص من *امتياز* الذكر، بل من *التمييز* على أساس الجنس بحد ذاته: لن يعود اختلاف الأعضاء التناسلية بين المخلوقات البشرية مهماً ثقافياً. (عودة إلى جنسانية شاملة بدون عوائق ـ "شذوذ متعدد الأشكال" لفرويد ـ قد يحل محل اشتهاء الجنس المغاير والمثلية والتخنث). إن تناسل الجنس البشري بواسطة جنس واحد لصالح الجنسين سيُستبدل (على الأقل بحق الاختيار) بتناسل صناعي: ستتم ولادة الأطفال لكلا الجنسين على حد سواء، أو بشكل مستقل لأي منهما، كيفما يختار أن ينظر المرء إلى الأمر؛ إن اعتماد الطفل على الأم (وبالعكس) سيفسح المجال لاعتمادية قصيرة إلى حد كبير على مجموعة صغيرة من الآخرين بشكل عام، وأي دونية متبقية نحو البالغين في القوة الجسدية سيتم تعويضها ثقافياً. وسينتهي تقسيم العمل عن طريق التخلص من العمل كلياً (أتمتة العمل). وسيتحطم استبداد العائلة البيولوجية.

ومع سيكولوجية السلطة. حيث طالب إينجلز بثورة إشتراكية تماماً:

إن وجود أية طبقة حاكمة على الإطلاق، وليس فقط هذه الطبقة الحاكمة أو تلك، [سوف] يصبح مفارقة تاريخية عفى عليها الزمن.

وكون الاشتراكية لم تقترب أبداً من تحقيق هذا الهدف المُعلن، ليس مجرد نتيجة عدم التحقيق أو نتيجة لإخفاق الظروف الاقتصادية المُسبقة أو نتيجة إخفاقها في إحداث التغيير المطلوب، ولكن كذلك لأن التحليل الماركسي بحد ذاته كان غير كافٍ: لم تتعمق في الجذور النفسية الجنسية للنظام الطبقي بشكل كافٍ. كان ماركس على وشك اكتشاف شيء أكثر عمقاً مما أدرك عندما لاحظ أن العائلة احتوت في داخلها، بشكل مصغَّر، على جميع العداوات التي تتطور فيما بعد على نطاق واسع داخل المجتمع والدولة. ولأنه ما لم تعيق الثورة التنظيم الاجتماعي الأساسي، فإن العائلة البيولوجية ـ الصلة التي يمكن بواسطتها دائماً تمرير سيكولوجية السلطة ـ فلن يتم القضاء على الدودة الشريطية للسخرة أبداً. سنحتاج إلى ثورة جنسية أكبر بكثير من ـ شاملة لـ ـ ثورة إشتراكية لاستئصال جميع الأنظمة الطبقية حقاً.

[1970]

 54

هل المرأة بالنسبة للرجل مثل الطبيعة بالنسبة للثقافة؟

شيري بي. أورتنر

شيري بي. أورتنر الولايات المتحدة. 1941ـ . عالمة في علم الإنسان الثقافي. *High Religion:A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism* (1989), *Making Gender: Politics and Erotics of Culture* (1996).

تُستمَد معظم إبداعية علم الإنسان من التوتر بين مجموعتين من المطالب: أن نفسر عموميات إنسانية، وأن نفسر خصوصيات ثقافية. وبهذا المبدأ، توفر لنا المرأة واحدة من أكثر المشاكل تحدياً للتعامل معها. إن الحالة الثانوية للمرأة في المجتمع هي حالة من العموميات الحقيقية، حقيقة خاصة بجميع الثقافات. ومع ذلك، فإن داخل هذه الحقيقة العامة تكون المفاهيم الثقافية الخاصة والترميزات عن المرأة متنوعة بشكل استثنائي، وحتى

متناقضة بشكل تبادلي. علاوة على ذلك، فإن المعاملة الحقيقية للمرأة، وسلطتها ومساهمتها النسبيتين، تختلف بشكل هائل من ثقافة إلى أخرى، وعلى مدى فترات مختلفة في تاريخ تقاليد ثقافية خاصة. تشكّل هاتان النقطتان ـ الحقيقة العامة والتنوع الثقافي ـ مشاكل يجب تفسيرها. إن اهتمامي بالمشكلة هو بالطبع أكثر من أكاديمي: أتمنى أن أرى تغيراً حقيقياً يحدث، إن نشوء النظام الاجتماعي والثقافي الذي يكون فيه نطاق الإمكانيات البشرية مفتوح للنساء بقدر ما هو مفتوح للرجال. إن عمومية خضوع الأنثى، وحقيقة أنه موجود داخل كل نمط من الترتيب الاجتماعي والاقتصادي، وفي مجتمعات من كل درجة من درجات التعقيد، يوضح لي أننا نثور ضد شيء معقد جداً وعنيد جداً، شيء لا يمكننا دحره ببساطة عن طريق إعادة ترتيب بضعة مهام وأدوار في النظام الاجتماعي، أو حتى عن طريق إعادة تنظيم البنية الاقتصادية كلها. أحاول في هذه المقالة أن أكشف المنطق الضمني للتفكير الثقافي الذي يفترض دونية المرأة؛ وأحاول أن أُظهر طبيعة المنطق المُقنعة إلى حد كبير، لأنه إن لم يكن مقنعاً جداً، فقد لا يستمر الناس في تأييده. ولكنني أحاول كذلك أن أبين المنابع الاجتماعية والثقافية لذلك المنطق، لأُظهر أين تكمن الإمكانية للتغيير.

♦ ♦ ♦

يمكننا تمييز ثلاثة مستويات للمشكلة:

1. الحقيقة العامة لوضع المرأة في الطبقة الثانية المُنسَّب ثقافياً في كل مجتمع. ويوجد سؤالان مهمان هنا. أولاً، ماذا نعني بهذا؛ ما هو دليلنا بأن هذه حقيقة عامة؟ وثانياً، كيف لنا أن نفسر هذه الحقيقة بمجرد أن أنشأناها؟
2. هناك أيديولوجيات وترميزات وترتيبات مجتمعية هيكلية تتعلق بالمرأة، وتختلف كثيراً من ثقافة إلى أخرى. إن المشكلة على هذا المستوى هي تفسير أي تعقيد ثقافي خاص من حيث عوامل خاصة بتلك المجموعة ـ المستوى المعياري لتحليل خاص بعلم الإنسان.
3. التفاصيل التي يمكن ملاحظتها على أرض الواقع لأنشطة المرأة ومساهماتها وسلطاتها وتأثيرها، وما إلى ذلك، تكون غالباً على خلاف مع الأيديولوجية الثقافية (بالرغم من أنها تكون مقيدة ضمن فرضية أن المرأة قد لا تكون متفوقة رسمياً

أبداً في النظام الإجمالي). هذا هو مستوى المشاهدة المباشرة، والمُعتمد في الوقت الحالي، غالباً، من قِبل العلماء في علم الإنسان ذوي التوجه النسوي.

هذه المقالة تُعنى بشكل أساسي بأول تلك المستويات، مشكلة التقليل العالمي من قيمة المرأة. لذا، فإن التحليل لا يعتمد على بيانات ثقافية خاصة، بل، في الواقع، على تحليل للـ"ثقافة" أخذ بالاعتبار بشكل عام على أنه نوع خاص من العمليات في العالم. إن مناقشة من المستوى الثاني، مشكلة التنوع عبر الثقافي في المفاهيم والتقويمات ذات العلاقة الخاصة بالمرأة، ستستلزم قدراً كبيراً من البحث عبر الثقافي، وينبغي تأجيله لوقت آخر. وبالنسبة للمستوى الثالث، فسيكون من الواضح من نهجي أنني سأعتبره محاولة مضللة للتركيز فقط على سلطات المرأة الفعلية، بالرغم من كونها غير معترف بها ثقافياً وغير مقدَّرة حق التقدير، في أي مجتمع محدد، بدون الفهم أولاً للأيديولوجية الممتدة والفرضيات العميقة للثقافة التي تعتبر هذه السلطات بديهية.

عالمية خضوع المرأة

• • •

إذن، بناء على أي من، أو جميع، تلك الاعتبارات، أود التأكيد بشكل قاطع أننا وجدنا نساء خاضعات لرجال في كل مجتمع معروف. إن البحث عن ثقافة مساواة حقيقية بين البشر، ناهيك عن الأمومية، قد ثبت أنه عديم الجدوى. ومثال من مجتمع واحد كان تقليداً على جانب الدائن من دفتر الاستاذ المحاسبي سيفي بالغرض، فبين قبائل كراو الأمومية، ، كما يبيّن لوي (1956): "كان للنساء ... طقوساً دينية تبجيلية إلى حد كبير في رقصة الشمس (Sun Dance)؛ وكان بإمكانهن أن يصبحن قائدات لطقوس التبغ، وفي الواقع أنهن لعبن دوراً بارزاً فيها أكثر من الرجال؛ وأحياناً لعبن دور سيدات الطقوس في مهرجان اللحم المطهو؛ ولم يُمنعن من تقديم الرعاية أو التطبيب، أو من السعي لتكوين رؤية" (ص 61). وبالرغم من ذلك، "كانت النساء فيما مضى تمتطي [خلال الدورة الشهرية] خيولاً أدنى درجة، ومن الواضح أن هذا يلوح على أنه مصدر تلوث، لأنه لم يكن مسموحاً لهن بالاقتراب من رجل جريح أو رجال ينطلقون في فرقة حربية. ولا يزال التحريم يحوم ضد اقترابهن من أشياء مقدسة في هذه الأيام" (ص 44). علاوة على ذلك، وتماماً قبل

حصر حقوق المرأة في المشاركة في طقوس ذُكرت آنفاً، يذكر لوي ربطة خاصة لدمية في رقصة الشمس لم يكن من المفترض أن تُفتَح من قِبل امرأة (ص 60). وبتعقب هذا الأثر نجد أنه: "وفقاً لجميع الرواة في لودج غراس، ومعظم الآخرين، فإن الدمية التي يملكها ذو الوجه المجعَّد أخذت الأسبقية ليس فقط على جميع الدمى الأخرى، ولكن على جميع قوى كرو السحرية الأخرى أياً كانت. ... هذه الدمية الخاصة لم يكن من المتوقع أن تُمس من قِبل امرأة" (ص 229).[1]

باختصار، ربما تكون قبيلة الـ كرو هي حالة نموذجية. نعم لقد كان للنساء سلطات وحقوق خاصة، وفي هذه الحالة بعض تلك التي تضعهن في مراكز مرموقة إلى حد ما. ومع ذلك فقد تم في نهاية المطاف وضع حدود: تشكّل الدورة الشهرية تهديداً للحرب، واحدة من أكثر أعراف القبيلة تقديراً، عادة أساسية بالنسبة لتعريف ذاتهم؛ وأكثر شيء مقدس في القبيلة محرَّم على نظرة مباشرة ولمس من النساء.

ويمكن أن تتضاعف أمثلة مماثلة إلى ما لانهاية، ولكنني أعتقد أن العبء لم يعد علينا في توضيح أن خضوع الأنثى عالمي ثقافياً؛ والأمر متروك لأولئك الذين قد يجادلون ضد النقطة لإظهار أمثلة داحضة. سآخذ عمومية الوضع الثانوي للنساء كأمر مفروغ منه، وأتابع من هنا.

الطبيعة والثقافة

• • •

إنني أصيغ المشكلة، بكلمات أخرى، في السؤال البسيط التالي. ماذا كان يمكن أن يكون في هيكل وظروف الوجود المعممة شيء مشترك لكل ثقافة يمكن أن يقود كل ثقافة لوضع قيمة أدنى للمرأة؟ إن فرضيتي، بشكل خاص، هي أنه يتم تعريف المرأة ــ أو، إذا شئت، يبدو على أنها رمز ـ لشيء تقلل كل ثقافة من قيمته، شيء تعرفه كل ثقافة على أنه ترتيب من الوجود أدنى منها ذاتها. واليوم يبدو أنه يوجد شيء واحد فقط يمكن أن يناسب ذلك الوصف، وذلك هو "الطبيعة" بالمعنى الأكثر تعميماً. وكل ثقافة، أو بشكل عام، "الثقافة" مشاركة في عملية إنتاج وتعزيز أنظمة بأشكال ذات هدف (رموز، وأشياء من صنع الإنسان، وما إلى ذلك) بأساليب تتفوق بها الإنسانية على المُسلّم به للوجود الطبيعي، وتطوّعها لتناسب غاياتها، وتسيطر عليها لمصلحتها. لذا، ربما يمكننا، بشكل

واسع، مساواة الطبيعة بمفهوم الوعي البشري، أو بمنتجات الوعي البشري (بمعنى، أنظمة فكر وتكنولوجيا)؛ بوسائل تحاول الإنسانية بها أن تؤكد السيطرة على الطبيعة.

والآن تُعتبَر فئتا "الطبيعة" و"الثقافة،" بطبيعة الحال، فئتان مفاهيميتان ـ ولا يمكن أن يجد المرء حدوداً في العالم الواقعي بين حالتين أو مجالين للكينونة. ولا شك في أن بعض الثقافات تبيّن تناقضاً أقوى بكثير بين الفئتين من ثقافات أخرى ـ وقد تمت مناقشة حتى بأن الشعوب البدائية (بعضها أو جميعها) لا ترى أو تدرك بالحدس أي اختلاف بين الحالة الثقافية البشرية وحالة الطبيعة على الإطلاق. ولكن أود أن أؤكد أن عالمية الطقوس تدل على تأكيد في جميع الثقافات البشرية على تميُّزيّة القدرة البشرية، على التصرف بفاعلية وعلى التنظيم، وتفضيلها على التحرك بسلبية والتعرض للتحريك من قِبل مسلّمات الوجود الطبيعي وبها. وفي الطقس الديني، فإن الإستغلال الهادف لأشكال مفروغ منها تجاه تنظيم ترتيب وإدامته، تؤكد كل ثقافة أن العلاقات الصحيحة بين الوجود البشري والقوى الطبيعية يعتمد على توظيف الثقافة لقواها الخاصة لتنظيم عمليات العالم والحياة بكاملها.

هناك مجال واحد للفكر الثقافي يتم فيه غالباً توضيح هذه النقاط، وهو مجال مفاهيم النقاء والتلوث. وفعلياً لكل ثقافة بعض معتقدات من هذا القبيل، والتي تبدو في معظمها (بالرغم من أنها ليست بكاملها، بالطبع) على أنها مهتمة بالعلاقة بين الثقافة والطبيعة (انظر أورتنر، 1973، بلا تاريخ). هناك جانب معروف جداً لمعتقدات النقاء/التلوث عبر الثقافية، هو ذلك الخاص بـ"العدوى" الطبيعية للتلوث؛ وبتركه بدون رقابة، فإن التلوث (لأن هذه الأهداف تُساوى إلى حد كبير مع العملية غير المنظمة للطاقات الطبيعية) ينتشر ويهزم كل ما يتصل به. لذا، فإن اللغز ـ إذا كان التلوث قوي جداً، كيف يمكن تنقية أي شيء؟ لماذا يكون عامل التنقية بحد ذاته غير ملوث؟ الجواب، تمشياً مع الخط الحالي للنقاش، هو أن التنقية تتأثر بسياق شعائري؛ فشعيرة التنقية، مثل نشاط هادف يحرّض تصرف الوعي الذاتي (صورة رمزية) ضد الطاقات الطبيعية، هو أكثر قوة من تلك الطاقات.

على أي حال، فإن قصدي، ببساطة، هو أن كل ثقافة تعترف وتؤكد ضمنياً على الاختلاف بين عمل الطبيعة وعمل الثقافة (الوعي البشري ومنتجاته)؛ وعلاوة على ذلك، فإن تميُّز ثقافة ما يرتكز تماماً على حقيقة أنه يمكنها تحت معظم الظروف تجاوز الظروف الطبيعية وتحويلها لمقاصدها. لذا، فإن الثقافة (بمعنى كل ثقافة) عند مستوى وعي ما، تؤكد

ذاتها على أنها ليست متميزة عن الطبيعة فقط، بل متفوقة عليها، وهذا الإحساس بالتميُّز والتفوق يرتكز تماماً على القدرة على تحويل الطبيعة ـ "جعلها اجتماعية" و"جعلها ثقافية."

وبالعودة الآن إلى قضية النساء، فإن وضعهن في جميع الثقافات وفي الطبقة الثانية كان من الممكن تعليله، ببساطة تماماً، بافتراض أنه يتم تعريف النساء بالطبيعة أو ربطهن رمزياً معها، مقارنة بالرجال، الذين يعرَّفون بالثقافة. وحيث أن الفكرة التي تقدمها الثقافة هي احتواء الطبيعة والتفوق عليها، وإذا كانت النساء جزءاً هاماً من الطبيعة، عندئذ ستجد الثقافة أنه من "الطبيعي" إخضاعهن، ولا نقول اضطهادهن. ولكن بالرغم من أن هذا الرأي يمكن إظهاره على أنه يتمتع بقوة كبيرة، فهو يبدو كأنه يفرط في تبسيط القضية. إذن، الصياغة التي أود أن أدافع عنها وأوضحها في القسم التالي هي أن المرأة تُرى "فقط" على أنها أقرب إلى الطبيعة من الرجل. وهذا يعني أن الثقافة (لا تزال تُساوى بوضوح نسبياً بالرجل) تعترف بأن النساء هن مشاركات نشطات في عملياتها الخاصة، ولكن في الوقت ذاته تراهُنَّ على أنهن يتجذرن أكثر في الطبيعة، أو لديهن صلة مباشرة مع الطبيعة.

♦ ♦ ♦

لماذا ترى المرأة على أنها أقرب إلى الطبيعة؟

كل شيء يبدأ، بالطبع، بالجسد والمهام الإنجابية الطبيعية الخاصة للنساء وحدهن. يمكننا أن نصنف بهدف المناقشة ثلاثة مستويات يكون فيها لهذه الحقيقة الفسيولوجية المطلقة أهمية: (1) يبدو أن جسد *المرأة ووظائفه*، المتصل أكثر، في معظم الأحيان، مع "حياة الأجناس،" يضعها أقرب إلى الطبيعة مقارنة بفسيولوجية الرجل التي تحرره تماماً لينشغل في مهام الثقافة؛ (2) إن جسد المرأة ومهامه يضعنها في *أدوار اجتماعية*، تعتبَر بدورها على أنها في درجة أدنى في العملية الثقافية من أدوار الرجل؛ (3) أدوار المرأة الاجتماعية التقليدية المفروضة عليها بسبب جسدها ووظائفه، تعطيها بدورها *بنية نفسية* مختلفة، والتي تُرى، مثل طبيعتها الفسيولوجية وأدوارها الاجتماعية، على أنها أقرب إلى الطبيعة. سأناقش كل نقطة من هذه النقاط تباعاً، مبينة أولاً كيف أنه في كل حالة تميل عوامل معينة بقوة إلى ضم المرأة مع الطبيعة، ثم ذاكرة عوامل أخرى تبيِّن انضمامها التام مع الثقافة، وبالتالي تضعها العوامل المندمجة في موقف إشكالي وسطي. وسيتضح في سياق

النقاش لماذا يبدو الرجال أقل وسطية، و"ثقافية" بشكل محض أكثر من النساء. وأكرر أنني أتناول الموضوع فقط على مستوى عموميات إنسانية وثقافية. والمقصود من هذه المناقشات التطبيق على إنسانية معممة؛ وتنبثق من حالة إنسانية، كما عانت منها الإنسانية وواجهتها حتى يومنا هذا.

1. *فسيولوجية المرأة كما تُرى على أنها أقرب إلى الطبيعة*. هذا الجزء من مناقشتي استبَقته دي بوفوار (1953)، ببراعة وقوة حجة وقدر كبير من البيانات الواقعية. وتستعرض دو بوفوار البنية النفسية، وتطور ومهام الأنثى من البشر، وتصل إلى نتيجة أن "الأنثى، إلى حد أكبر من الذكر، هي ضحية الجنس البشري" (ص 60). وتبيّن أن كثير من المجالات والعمليات الرئيسة لجسد المرأة لا تؤدي وظيفة واضحة لصحة واستقرار الفرد؛ بل على العكس من ذلك، فعندما تؤدي وظائفها العضوية المحددة، تكون غالباً مصادر للإنزعاج والألم والخطر. فالأثداء ليست ذات علاقة بالصحة الشخصية؛ ومن الممكن أن يتم استئصالهما في أي وقت من حياة المرأة. "الكثير من إفرازات المبايض تعمل من أجل البويضة، والمساعدة في إنضاجها وتهيئة الرحم لمتطلباتها؛ وفيما يتعلق بالكائن الحي ككل، فإنها تعمل على إخلال التوازن بدلاً من التنظيم ـ ويتم تكييف المرأة وفقاً لاحتياجات البويضة بدلاً من احتياجاتها" (ص 24). والدورة الشهرية تكون غالباً مزعجة، وأحياناً مؤلمة؛ ولها عادة متلازمات عاطفية، وفي أية حالة تنطوي على مهام مزعجة في التنظيف والتخلص من الفضلات؛ وهناك نقطة لم تذكرها دو بوفوار ـ في كثير من الثقافات تقطع روتين المرأة واضعة إياها في حالة موصومة بالعار تنطوي على قيود متنوعة على أنشطتها واتصالاتها الاجتماعية. وفي فترة الحمل كثير من مصادر الفيتامينات والمعادن التي تتناولها المرأة توجَّه إلى تغذية الجنين، مستنفذة قواها وطاقاتها. وأخيراً، الولادة بحد ذاتها مؤلمة وخطيرة (ص ص 24ـ27 *مذكور في أماكن متفرقة من الكتاب*). باختصار، تصل دو بوفوار إلى نتيجة بأن الأنثى "مستعبدة للجنس البشري أكثر من الرجل، وطبيعتها الحيوانية أكثر وضوحاً" (ص 239).

• • •

وهكذا، إذا كان الذكر، كما أقترح، مرتبط (بلا وعي) في كل مكان بالثقافة، وتبدو

المرأة أقرب إلى الطبيعة، فإن الأساس المنطقي لهذه الروابط ليس من الصعب جداً فهمه، من مجرد الأخذ بالاعتبار المعاني الضمنية للتفاوت الفسيولوجي بين الذكر والأنثى. من ناحية أخرى، في الوقت ذاته لا يمكن تخصيص المرأة تماماً لفئة الطبيعة، لأنه من الواضح تماماً أنها مخلوق بشري مكتمل النضوج، ومُنعم عليها بوعي بشري مثل الرجل؛ إنها نصف الجنس البشري، وبدون تعاونها ستنهار المؤسسة برمتها. وقد تبدو في حوزة الطبيعة أكثر من الرجل، ولكن بامتلاكها وعياً فإنها تفكر وتتكلم؛ وهي تنتج وتتواصل وتتعامل مع الرموز والتصنيفات والقيم. وتشارك في حوارات بشرية، ليس فقط مع نساء أخريات، بل مع رجال كذلك. وكما تقول ليفي شتراوس: "لا يمكن أن تصبح المرأة مجرد رمز ولا شيء أكثر، طالما أنها حتى في عالم الرجل لا تزال شخصاً، وطالما أنها تعرَّف كرمز، فلا بد أن تبقى تعرَّف على أنها منتجة رموز" (a1969؛ ص496).

في الواقع، أن حقيقة وعي المرأة البشري الكامل، ومشاركتها والتزامها الكاملين بمهمة الثقافة في التفوق على الطبيعة، ربما تفسِّر بشكل يدعو للسخرية لغزاً آخر من ألغاز "مشكلة المرأة" الكبيرة ـ تقبُّل المرأة التام والشامل تقريباً لعملية تقليل قيمتها. لأنه قد يبدو أنها، كإنسان واعٍ وفرد من الثقافة، وصلت إلى نتائج الثقافة جنباً إلى جنب مع الرجل. كما عبرت دو بوفوار عن ذلك (ص 59):

> لأنها هي، أيضاً، كائن، فإنها تشعر بالحاجة الملحة للتفوق، ومهمتها ليست مجرد التكرار، ولكن السمو نحو مستقبل مختلف ـ وتجد في صميم قلبها تأكيداً للطموحات المذكرة. إنها تشارك الرجل في المهرجانات التي تحتفل بنجاحات وانتصارات الذكور. ومن سوء حظها أن تكون معدَّة بيولوجياً لتكرار الحياة، حتى عندما ترى أن الحياة لا تحمل في طياتها مبررات للوجود، وهي مبررات أهم بكثير من الحياة ذاتها.

بكلمات أخرى، فإن وعي المرأة ـ عضويتها، إذا جاز التعبير، في الثقافة ـ هو جزئياً دليل لحقيقة أنها تقبل التقليل من قيمتها وتأخذ بوجهة نظر الثقافة.

لقد حاولت هنا أن أبيّن جزء واحد من منطق وجهة النظر هذه، الجزء الذي ينشأ مباشرة من الاختلافات الفيسيولوجية بين الرجال والنساء. ولأن المشاركة الجسدية الأكبر

للمرأة مع الوظائف الطبيعية المحيطة بالإنجاب، فإنها تعتبَر على أنها جزء من الطبيعة أكثر مما يُعتبَر الرجل. ولكن، جزئياً، بسبب وعيها ومشاركتها في الحوار الاجتماعي، يسلَّم بوصفها مشاركة في الثقافة. لذا، فإنها تظهر كشيء وسطي بين الثقافة والطبيعة، وأدنى على مقياس التفوق من الرجل.

2. *دور المرأة الاجتماعي يُرى على أنه أقرب إلى الطبيعة*. لقد ناقشت للتو أن وظائف المرأة الفسيولوجية قد تميل بحد ذاتها إلى تشجيع[2] رؤية المرأة على أنها أقرب إلى الطبيعة، وهي رؤية هي نفسها، كمراقبة لنفسها وللعالم، قد تميل إلى الاتفاق معها. فالمرأة تُنتِج، بشكل طبيعي، من داخل كينونتها، في حين أن الرجل حر في الإنتاج بشكل اصطناعي، أو مُجبر على ذلك، أي من خلال وسائل ثقافية، وذلك بطريقة تؤدي لإدامة الثقافة. إضافة إلى ذلك، أرغب الآن بعرض الطريقة التي نزعت الوظائف الفسيولوجية للمرأة عموماً إلى الحد من حركتها الاجتماعية، وإلى حصرها عموماً في سياقات اجتماعية معينة والتي *بدورها* تُرى على أنها أقرب إلى الطبيعة. هذا يعني أنه ليس فقط عملياتها الجسدية، بل الوضع الاجتماعي الذي تضعها فيه عملياتها الجسدية، قد يحمل هذه الأهمية. وبقدر ما هي مرتبطة بشكل دائم (في نظر الثقافة) مع هذه الأوساط الاجتماعية، فإنها تضيف وزناً (ربما الجزء الحاسم من العبء) إلى الرأي القائل أن المرأة أقرب إلى الطبيعة. إنني أشير بالطبع إلى حصر المرأة في محيط العائلة المنزلي، وهو حصر مدفوع، بلا ريب، بمهامها في الإرضاع.

• • •

إن ارتباط المرأة بالدائرة المنزلية قد يساهم في رؤيتها أقرب إلى الطبيعة بعدة طرق. في المقام الأول، تلعب الحقيقة المُطلَقة للصلة المستمرة مع الأولاد دوراً في هذه القضية؛ ويمكن للمرء بسهولة أن يفهم كيف يمكن اعتبار الأطفال الرضَّع والأولاد أنفسهم جزءاً من الطبيعة. إن الأطفال الرضَّع هم بالكاد بشر وغير مؤهلين اجتماعياً تماماً؛ وكالحيوانات، فهم غير قادرين على المشي منتصبين، ويتغوطون بدون سيطرة، ولا يتكلمون. ومن الواضح أنه حتى الأطفال الأكبر سناً بقليل، لم يخضعوا تماماً بعد لسيطرة الثقافة. فهم لا يفهمون الواجبات والمسؤوليات والأخلاق الاجتماعية بعد؛ ومفرداتهم ومدى مهاراتهم المكتسَبة بالتعلم

ضئيلة. ويجد المرء أن هناك اعترافاً ضمنياً بالصلة بين الأولاد والطبيعة في كثير من الممارسات الثقافية. على سبيل المثال، لمعظم الثقافات طقوس بلوغ للمراهقين (في الأصل للصبيان؛ وسأعود إلى هذه النقطة أدناه)، والفكرة منه هي نقل الطفل بشعائر دينية من حالة أقل من إنسان كامل إلى مشاركة كاملة في المجتمع والثقافة؛ وكثير من الثقافات لا تُجري طقوساً جنائزية للأطفال الذين يموتون في سن مبكرة، لأنهم بصراحة ليسوا كائنات اجتماعية كاملة بعد. وهكذا، فمن المرجح تصنيف الأطفال مع الطبيعة، وارتباط المرأة الوثيق مع الأطفال قد يشكّل إمكانية كونها هي نفسها تُعتبَر أقرب إلى الطبيعة. إنه أمر مثير للسخرية أن يكون الأساس المنطقي لطقوس بلوغ الصبيان في كثير من الثقافات هو أنه يجب تطهير الصبيان من الدنس المتراكم من كونهم حول الأم ونساء أخريات في معظم الوقت، بينما في الواقع أن تدنيس المرأة قد ينشأ من كونها قريبة من الأطفال معظم الوقت.

• • •

والآن، لما كانت المرأة مرتبطة بالبيئة المنزلية، وفي الواقع هي محصورة فيه تقريباً، فإنها تعرَّف بهذه الدرجة الأدنى من التنظيم الاجتماعي/الثقافي. ما هي تبعات ذلك بالنسبة للطريقة التي يُريْن فيها؟ أولاً، إذا إذا تم التشديد على الوظيفة البيولوجية للعائلة (الإنجاب) بالذات، كما في صيغة ليفي ـ شتراوس، عندئذ تعرَّف العائلة (وبالتالي المرأة) بالطبيعة، نقية وبسيطة، على خلاف الثقافة. ولكن من الواضح أن هذا بسيط جداً؛ وتبدو النقطة بصياغة ملائمة أكثر كما يلي: تمثل العائلة (وبالتالي المرأة) مستوى أدنى، نوع من الاهتمامات المشتتة اجتماعياً، والحصرية، على خلاف العلاقات البين عائلية التي تمثل مستوى أعلى، وتكاملي ونوع من الاهتمامات الشاملة. ولما كان الرجال يفتقرون إلى أساس "طبيعي" (رضاعة، معممة على رعاية الطفل) للتوجُّه الأسري، فإن مجال نشاطتهم يعرَّف على مستوى العلاقات بين أفراد الأسرة. لذا، هكذا يجري التعليل الثقافي على ما يبدو، الرجال هم المالكون "الطبيعيون" للدين وللطقوس وللسياسة ولميادين الفكر والعمل الثقافي الأخرى، حيث تُصنع الصيغ العالمية للتركيبات الروحية والاجتماعية. لذا، فإن الرجال لا يعرَّفون بالثقافة فقط، بمعنى كل الإبداع البشري، على خلاف الطبيعة؛ إنهم يعرَّفون على الأخص بالثقافة بالمعنى القديم لجوانب أرقى واسمى للفكر الإنساني ــ الفن والدين والقانون، وما إلى ذلك.

هنا، مرة أخرى، فإن منطق التفكير الثقافي الذي يضم المرأة مع درجة من الثقافة أدنى من الرجل، هو أمر واضح، وفي الظاهر، إضطراري إلى حد بعيد. وفي الوقت ذاته، لا يمكن تسليم المرأة إلى الطبيعة كلياً، وذلك لأنه يوجد جوانب من وضعها، حتى داخل المحيط المنزلي، تبين بشكل لا يمكن إنكاره مشاركتها في العملية الثقافية. ومن البديهي، بالطبع، أنه لولا إرضاع الأطفال حديثي الولادة (ووسائل الرضاعة الإصطناعية يمكن أن تقطع حتى هذه الرابطة البيولوجية)، لن يكون هناك تفسير للماذا يجب أن تكون المرأة أماً ــ مقارنة بالأب، أو أي شخص آخر ــ متمثلة برعاية الطفل. ولكن حتى افتراض أن الأسباب العملية والعاطفية الأخرى تتضافر لتحافظ على بقاء المرأة في هذا الحيز، فمن الممكن تبيان أن نشاطاتها في السياق المنزلي من الممكن منطقياً أن تضعها بإنصاف في فئة الثقافة.

في المقام الأول، ينبغي على المرء أن يبيّن أن المرأة ليس فقط تطعم الأولاد وتقوم بالتنظيف في عملية رعاية بسيطة؛ في الواقع أنها العامل الأساسي في تنشئتهم الاجتماعية المبكرة. إنها هي من يحوّل الأطفال حديثي الولادة من مجرد كائنات حية إلى كائنات بشرية مثقفة، بتعليمهم الآداب السلوكية والطرق المناسبة للتصرف ليصبحوا أعضاء ثقافة ناضجين. وعلى أساس وظائفها في التنشئة الاجتماعية وحدها، فلا يمكن أن تكون ممثلة للثقافة أكثر من ذلك. ومع ذلك، تقريباً، في كل مجتمع هناك مرحلة يتم فيها وضع تنشئة الأولاد اجتماعياً بين يدي الرجال. ويُعتبَر الصبيان، في ظل مجموعة أو أخرى من التعابير، غير منشَّئين اجتماعياً "بشكل كامل" بعد؛ ويمكن إتمام دخولهم إلى عالم الحالة البشرية الكاملة (الاجتماعية والثقافية) فقط بواسطة الرجال. ولا نزال نرى هذا في مدارسنا حيث يوجد تغيير عكسي تدريجي في نسبة المعلمات إلى المعلمين مع التقدم في المرحلة الدراسية؛ معظم الذين يدرِّسون في الحضانات هم من الإناث؛ ومعظم أساتذة الجامعة هم من الذكور.[3]

أو لنأخذ، مرة أخرى، الطبخ. في الغالبية العظمى من المجتمعات يُعتبَر الطبخ هو عمل المرأة. ولا شك أن هذا ينشأ من الاعتبارات العملية ــ لما كان من الواجب على المرأة البقاء في المنزل مع الطفل، فإنه من الملائم لها أن تؤدي الأعمال الروتينية المتمركزة في المنزل. ولكن إذا كان صحيحاً، كما ناقشت ليفي شتراوس (1969b)، أن تحويل النيء إلى مطهو قد يمثل، في عدة أنظمة فكر، الإنتقال من الطبيعة إلى الثقافة، عندئذ تكون المرأة لدينا هنا منضمة إلى عملية التثقيف الهامة هذه، والتي يمكن بسهولة أن تضعها في فئة

الثقافة، منتصرة على الطبيعة. ولكن من الممتع كذلك ملاحظة أنه عندما تطوّر ثقافة ما (مثلاً، فرنسا أو الصين) أسلوب فن طبخ حديث ـ طبخ "حقيقي،" مقارنة بالطبخ المنزلي العادي ـ يكون الطهاة المرموقين من الرجال دائماً تقريباً. لذا، فإن النمط يكرر ذلك الموجود في مجال التنشئة الاجتماعية ـ تقوم المرأة بالتحولات ذات المستوى الأدنى من الطبيعة إلى الثقافة، ولكن عندما تميز الثقافة مستوى أعلى من الوظائف ذاتها، فإن المستويات الأعلى تكون مقتصرة على الرجل.

• • •

3. *تُرى نفسية (عقل) المرأة على أنها أقرب إلى الطبيعة*. إن الرأي القائل بأن المرأة لا تمتلك فقط جسداً مختلفاً ومكاناً اجتماعياً مختلفاً عن الرجل، ولكن لها كذلك بنية نفسية مختلفة، هو رأي مثير للجدل. سأناقش أنه ربما *لها* بنية روحية مختلفة، ولكنني سأعتمد اعتماداً كبيراً على بحث كودورو لأثبت أولاً أن بنيتها النفسية لا تحتاج لأن تُفترَض بأنها فطرية؛ ويمكن تفسيرها، كما تبيّن كودورو بشكل مقنع، بواسطة حقائق التنشئة الاجتماعية الأنثوية التي ربما هي عمومية. بالرغم من ذلك، إذا سلمنا بعمومية "النفسية الأنثوية" تقريباً من منطلق تجريبي مع بعض الخصائص المعينة، فإن هذه الخصائص ستضيف ثقلاً إلى وجهة النظر الثقافية للمرأة بوصفها أقرب إلى الطبيعة.

من المهم تحديد ما نعتبره جوانب مهيمنة وعمومية للنفس الأنثوية. وإذا سلّمنا بالعاطفية أو اللاعقلانية، فإننا نواجَه بتلك التقاليد في أجزاء مختلفة من العالم تكون النساء فيها، وتعتبَرن، وظيفياً عمليات وواقعيات ودنيويات إلى حد أكبر من الرجل. وهناك بُعد واحد يبدو ممكن التطبيق في جميع الثقافات، وهو ذلك الخاص بالمحسوس نسبياً مقابل التجريدي النسبي: تميل الشخصية الأنثوية إلى المشاركة بمشاعر وأشياء وأشخاص محسوسة (غير تجريدية أو خيالية)، أكثر من المشاركة بكينونات تجريدية؛ وتميل نحو الشخصانية والإنصرافية. ويبدو أن هناك بُعد ثان ذو علاقة وثيقة، وهو ذلك الخاص بالذاتية النسبية مقابل الموضوعية النسبية؛ وتستشهد كودورو بدراسة كارلسون (1971)، التي تستخلص أن "الذكور يمثلون تجارب الذات والآخرين والمكان والزمان بطرق فردانية وموضوعية وغير ودية، في حين أن الإناث يمثلن التجارب بطرق بين شخصية

نسبياً، وذاتية ومباشرة" (اقتباس من كارلسون، ص 270). بالرغم من أن هذه الدراسة، ودراسات أخرى، قد جرت في المجتمعات الغربية، فإن كودورو ترى نتائجها بشأن الفروق بين شخصية الذكر وشخصية الأنثى ـ تقريباً، أن الرجل أكثر موضوعية ويميل إلى الإتصال بأساليب تجريدية نسبياً، والمرأة أكثر ذاتية وتميل إلى الاتصال بأساليب محسوسة نسبياً ـ "اختلافات عامة وتقريباً شمولية" (ص 43).

• • •

لذا، ليس من الصعب فهم الطريقة التي تعطي فيها الشخصية الأنثوية ثقلاً للرأي في أن المرأة "أقرب إلى الطبيعة." ولكن في الوقت ذاته، فإن الأنماط المميزة للمرأة في تكوين العلاقات تلعب دوراً قوياً وهاماً، بشكل لا يمكن إنكاره، في العملية الثقافية. ومثلما يكون تكوين العلاقات بدون وساطة نسبياً، إلى حد ما، في الطرف الأدنى من طيف الوظائف البشرية النفسية، مطوَّقاً ويعمد إلى الدخول في التفاصيل بدلاً من التفوق والتركيب، فلا يزال ذلك النمط من تكوين العلاقات يقع كذلك عند الطرف الأعلى من الطيف. لندرس علاقة الأم ـ الطفل. تميل الأمهات إلى أن تكن مهتمات بأطفالهن كأفراد، بصرف النظر عن نوع الجنس أو العمر أو الجَمال أو الإنتماء العشائري أو الفئات الأخرى التي يمكن أن ينتمي إليها الطفل. والآن، فإن أية علاقة بهذه النوعية ـ ليس فقط الأم والطفل، بل أي نوع من الالتزام الشخصي جداً والمباشر ـ قد يُعتبَر على أنه تحدٍ للثقافة والمجتمع "من الأسفل،" بقدر ما تمثل الإمكانية المُجزّئة لولاءات الفرد بالمقارنة مع تضامن الجماعة. ولكنها يمكن أن تعتبر كذلك كحاضنة لعامل التركيب للثقافة وللمجتمع "من فوق،" في أنها تمثل قيماً إنسانية معممة فوق ووراء الولاءات لفئات اجتماعية خاصة. وينبغي أن يكون لكل مجتمع فئات اجتماعية تتجاوز الولاءات الشخصية، ولكن ينبغي على كل مجتمع كذلك أن يولّد إحساساً بالوحدة الأخلاقية لجميع أفراده فوق ووراء تلك الفئات الاجتماعية. لذا، فإن النمط النفسي الذي يبدو نموذجياً للمرأة، والذي يميل إلى تجاهل الفئات من أجل تحقيق "التشارك (الهوية المشتركة)" (كودورو، ص 55، على خطى باكان، 1966) بشكل مباشر وشخصي مع الآخرين، بالرغم من أنه قد يبدو دون ثقافي من إحدى وجهات النظر، فهو في الوقت ذاته مرتبط بأعلى المستويات للعملية الثقافية.

المعاني المتضمنة للوسطية

إن غايتي الرئيسة في هذا البحث كانت محاولة تفسير الوضع العام الأدنى للنساء. وشعرت، فكرياً وعقلياً، أنني أُتحدَّى بقوة من قِبل هذه المشكلة؛ شعرت أنني مجبرة على التعامل معها قبل الشروع بتحليل وضع المرأة في أي مجتمع بعينه. إن التغيرات المحلية للاقتصاد وعلم البيئة، والتاريخ، والبُنى السياسية والاجتماعية، والقيم والنظرة إلى العالم ـ جميعها يمكن أن تفسر المتغيرات داخل هذه العمومية، ولكن لا يمكنها أن تفسر العمومية ذاتها. وإذا لم نكن لنقبل أيديولوجية الحتمية البيولوجية، إذن فالتفسير، كما يبدو لي، يمكن أن يستمر بالإشارة إلى عموميات أخرى للحالة الثقافية الإنسانية. لذا، فإن الخطوط العامة للمقاربة ـ ليس الحل الخاص، بطبيعة الحال ـ قد تم تحديدها من قِبل المشكلة ذاتها، وليس من قِبل أي انحياز من جانبي للتحليل البنيوي التجريدي الشمولي.

لقد حاججت أن عمومية التقليل من قيمة المرأة كان يمكن تفسيره بافتراض أن المرأة تُرى على أنها أقرب إلى الطبيعة من الرجل، وكون الرجل يُرى بوضوح على أنه يحتل تلة الثقافة العالية. إن فرق ثقافة/طبيعة هو بحد ذاته نتاج الثقافة، الثقافة بكونها محددة على أنها الاسمى، بوَاسطة أنظمة الفكر والتكنولوجيا، والمعطيات الطبيعية للوجود. هذا بالطبع هو تعريف تحليلي، ولكنني أناقش أنه على مستوى ما تدمج كل ثقافة هذا المفهوم في شكل أو في آخر، حتى لو فقط من خلال أداء طقوس كتأكيد على القدرة البشرية على استخدام تلك المعطيات. على أي حال، فإن جوهر البحث كان معنياً بتوضيح لماذا قد تميل المرأة لأن تكون مُفترضَة، مراراً وتكراراً، في أكثر وجهات النظر عن العالم تنوعاً، وفي ثقافات من كل درجة من التعقيد، لتكون أقرب إلى الطبيعة من الرجال. ففسيولوجية المرأة ترتبط معظم الوقت بـ"حياة الجنس البشري"؛ وارتباط المرأة بالمحيط المنزلي التابع بنيوياً، والمكلفة بالوظيفة الهامة لتحويل الأطفال الذين يشبهون الحيوانات إلى كائنات بشرية مثقفة؛ و"نفسية المرأة" مشكَّلة بشكل مناسب لوظائف الأمومة بتنشئتها الاجتماعية الخاصة، والميل نحو شخصانية أكبر وأنماط تكوين علاقات غير مباشرة بقدر أقل ـ جميع هذه العوامل تجعل المرأة تبدو متجذرة بشكل مباشر أكثر وأعمق في الطبيعة. وفي الوقت ذاته، من ناحية أخرى، فإن "انتمائها/عضويتها" ومشاركتها الضرورية تماماً في الثقافة

مُعترَف بهما من قِبل الثقافة ولا يمكن إنكارهما. لذا، فهي تُرى على أنها تشغل موقعاً وسطياً بين الثقافة والطبيعة.

لهذه الوسطية عدة إشارات للتحليل، استناداً إلى الطريقة التي يتم فيها تفسيره. أولاً، بالطبع، أنه يجيب على سؤالي الرئيس: لماذا تُرى المرأة في كل مكان على أنها أدنى من الرجل، وحتى لو لم تُرى ببساطة كمنتمية كلياً للطبيعة، فهي لا تزال تُرى على أنها اسمى من الطبيعة بقدر أقل من الرجل. وهنا الوسطية تعني ببساطة "مكانة وسط" على التسلسل الهرمي للوجود من الثقافة إلى الطبيعة.

ثانياً، قد يكون للوسطية أهمية "التوسط،" بمعنى أن أداء وظيفة التركيب أو التحويل بين الطبيعة والثقافة، وهنا لا تُرى (من قِبل الثقافة) على أنها طرف متصل، بل كنوعين من العمليات المختلفة بشكل جذري في العالم. إن الوحدة المنزلية ـ وبالتالي المرأة، التي تبدو في كل حالة، عملياً، كممثلها الأساسي ـ هي إحدى الوسائل الهامة جداً لتحويل الطبيعة إلى ثقافة، على الأخص بالإشارة إلى التنشئة الاجتماعية للأطفال. إن استمرار قابلية البقاء لأية ثقافة تعتمد على أفراد منشَّئين اجتماعياً بشكل لائق سيرون العالم بلغة تلك الثقافة، وسيتمسكون بشكل مطلق بمبادئها الأخلاقية. ينبغي التحكم بدقة بوظائف الوحدة المنزلية لضمان هذه النتيجة؛ وينبغي وضع استقرار الوحدة المنزلية كمؤسسة بعيداً قدر الإمكان عن أي شك (إننا نرى بعض مظاهر حماية وحدة واستقرار المجموعة المنزلية في المحرمات القوية ضد السفاح وقتل الأم وقتل الأب وقتل الأخوة والأخوات.[4]) وبقدر ما هي المرأة عموماً العامل الأساسي للتنشئة الاجتماعية المبكرة، والتي تعتبَر على أنها عملياً تجسيد لوظائف المجموعة المنزلية، فإنها ستميل إلى أن ترزح تحت وطأة أثقل القيود والتقييدات المحيطة بتلك الوحدة. إن موقعها الوسطي (المعرَّف ثقافياً) بين الطبيعة والثقافة، وهنا له أهمية *وسطيتها* (بمعنى أداء مهام التحويل) بين الطبيعة والثقافة، قد لا يفسر بالتالي فقط مكانتها المتدنية، ولكنه يفسر القيود الأكبر الموضوعة على نشاطاتها. وفي كل ثقافة تقريباً، تكون نشاطاتها الجنسية المسموحة مقيدة أكثر بكثير من تلك الخاصة بالرجل، ويُتاح لها مجال أضيق من خيارات الدور، وتُمنح إمكانية وصول مباشر إلى مؤسساتها الاجتماعية محدودة أكثر بكثير. علاوة على ذلك، فقد تمت تنشئتها اجتماعياً، بشكل عمومي تقريباً، على أن يكون لها مجموعة مواقف وآراء أضيق، وعادة

أكثر تحفظاً من الرجل، والبيئات الاجتماعية المحدودة لحياتها في سن البلوغ تعزز هذه الحالة. هذه المحافظة والتقليدية في تفكير المرأة والناجمتان اجتماعياً هما نمط آخر ـ ربما الأسوأ، وبالتأكيد الأكثر ضرراً ـ للتقييد الاجتماعي، وقد يكون العالم مرتبطاً بوضوح بوظيفتها التقليدية في جعل أفراد المجموعة مؤهلين اجتماعياً بشكل جيد.

أخيراً، فإن مكان المرأة الوسطي قد يشير ضمنياً إلى غموض رمزي أكبر (انظر كذلك روزالدو). وبتبديل صورتنا لعلاقة الثقافة/الطبيعة مرة أخرى، فربما نتصور الثقافة في هذه الحالة كأرض مقطوعة الشجر داخل الغابة ذات النظام الطبيعي الأكبر. من وجهة النظر هذه، فإن ما هو وسط بين الثقافة والطبيعة، يوضع على المحيط الخارجي المتصل من قطعة الأرض المقطوعة الأشجار للثقافة؛ وبالرغم من أنه قد يبدو على أنه يقف أعلى وأسفل (وبجانب) الثقافة، فإنه ببساطة خارجها وحولها. إذن يمكننا أن نبدأ في فهم الطريقة التي يمكن غالباً لنظام واحد للفكر الثقافي أن يخصص للمرأة معانٍ مُستقطبة تماماً، ومتناقضة ظاهرياً، طالما أن النقيضين، كما نقول، يتقابلان. وأنها تمثل غالباً كل من الحياة والموت، هو فقط أبسط مثال يمكن أن يذكره المرء.

وبالنسبة لمنظور آخر حول النقطة ذاتها، سيتم تذكُّر أن النمط النفسي المرتبط بالمرأة يبدو على أنه يقف عند أعلى وأسفل سلم الأنماط البشرية لتكوين العلاقات. ونزعة هذا النمط هي الإنخراط بشكل مباشر أكثر مع الناس كأفراد، وليس كممثلين لفئة اجتماعية أو أخرى؛ هذا النمط يمكن أن يُرى على أنه إما "تجاهلاً" (وبالتالي مدمِّراً/مفسداً) أو "متفوقاً" (وبالتالي يحقق تركيباً اسمى) لتلك الفئات الاجتماعية، اعتماداً على الرأي الثقافي لأية غاية مفترَضة. لذا، يمكننا أن نفسِّر بسهولة كل من الرموز الأنثوية المدمِّرة/المفسدة (الساحرات، وعين الحسد، والتلوث الناجم عن الدورة الشهرية، والأمهات المطهِّرات) والرموز الأنثوية للتفوق (الأمهات الآلهات، وأوعية الخلاص الرحيمة، والرموز الأنثوية للعدالة، والحضور القوي للرمزية الأنثوية في عوالم الفن والدين والطقوس والقانون). تُظهر الرمزية الأنثوية، بشكل غالب أكثر بكثير من الرمزية الذكورية، هذا الميل نحو الغموض المُستقطَب ـ أحياناً ممجَّد بشكل مطلق، وأحياناً مُهان بشكل مطلق، ونادراً ضمن مدى الإمكانيات البشرية العادية.

إذا كان لوسطية المرأة (من وجهة نظر ثقافية) بين الثقافة والطبيعة هذا المعنى الضمني

للغموض المعمَّم لميزة معنى الظاهرة الهامشية، إذن فنحن كذلك في موقف أفضل لتفسير هذه "الانعكاسات" الثقافية والتاريخية، التي تكون المرأة فيها، بطريقة أو بأخرى، تتماشى رمزياً مع الثقافة، والرجال مع الطبيعة. تتبادر كثير من الحالات إلى الذهن: سيرينو البرازيل، وفقاً لـ إنغهام (1971 ـ 1098)، الذين بينهم تكون "الثقافة والنيء والذكورية" مقابل "الثقافة والمطهو والأنثوية".[5] وفي ألمانيا النازية حيث يُقال أن المرأة هي حارسة الثقافة والأخلاق؛ والحب الأوروبي اللطيف، والذي اعتبر الرجل فيه نفسه الوحش، والمرأة الشيء النقي السامي ـ نمط من التفكير الذي لا يزال قائماً، على سبيل المثال، بين الفلاحين الإسبان العصريين (انظر بيت ـ ريفرز، 1961؛ روزالدو). وبلا ريب هناك حالات أخرى من هذا النوع، بما فيها بعض جوانب رأي ثقافتنا في المرأة. وكل حالة من هذا القبيل لتماشي المرأة مع الثقافة بدلاً من الطبيعة تتطلب تحليلاً مفصلاً لبيانات معينة تاريخية وخاصة بوصف الأجناس البشرية. ولكن عند الإشارة إلى الطريقة التي يمكن فيها للطبيعة، بشكل عام، والنمط الأنثوي للعلاقات البين شخصية، بشكل خاص، أن تظهر من وجهات نظر معينة على أنها تقف أسفل وأعلى (ولكن ببساطة خارج) مجال هيمنة الثقافة، فقد وضعنا على الأقل الأساس لهذه التحليلات.

باختصار، إن افتراض أن المرأة تُرى على أنها أقرب إلى الطبيعة من الرجل له عدة معانٍ ضمنية لإجراء مزيد من التحليل، ويمكن أن يفسَّر بعدة طرق مختلفة. إذا كان يُرى ببساطة على أنه موقع متوسط على المقياس من الثقافة نزولاً إلى الطبيعة، عندئذ لا تزال تُرى على أنها أدنى من الثقافة وبالتالي تفسِّر الافتراض الخاص بجميع الثقافات أن المرأة أدنى من الرجل في ترتيب الأشياء. إذا فُهِمَت على أنها عنصر وسطي في علاقة الثقافة ـ الطبيعة الطبيعة، عندئذ ربما تفسَّر جزئياً على أنها الميل الثقافي ليس فقط إلى التقليل من قيمة المرأة، بل إلى حصر وتقييد لوظائفها، طالما أن الثقافة يجب أن تحافظ على السيطرة على آلياتها (الواقعية والرمزية) لتحويل الطبيعة إلى ثقافة. وإذا فُهِمَت على أنها وضع غامض بين الثقافة والطبيعة، فربما تساعد في تفسير حقيقة أن المرأة، في أيديولوجيات وترميزات ثقافية معينة، يمكن أن تنضم أحياناً إلى الثقافة، وعلى أية حال، تكون غالباً مخصصة لمعانٍ متناقضة ومتعارضة داخل نظام رمزي منفرد. إن الوضع الوسطي، ووظائف الوسطية، والمعاني الغامضة ـ جميعها تفسيرات مختلفة، لغايات نصيّة مختلفة، لكون المرأة تُرى على أنها وسطية بين الطبيعة والثقافة.

خلاصة

في النهاية، ينبغي التأكيد مرة أخرى على أن النظام (Scheme) كله هو بناء الثقافة أكثر مما هو حقيقة الطبيعة. المرأة ليست "في الواقع" أقرب بأي شكل إلى الطبيعة (أو أبعد عنها) من الرجل ـ كلاهما لديه وعي، وكلاهما فانٍ. ولكن هناك بالتأكيد أسباب تعلل لماذا تبدو بتلك الطريقة، الأمر الذي حاولت أن أبينه في هذا البحث. والنتيجة هي (للأسف) نظام تغذية راجعة فعال: جوانب متنوعة لحالة المرأة (الجسدية والاجتماعية والنفسية) تساهم في كونها تُرى على أنها أقرب إلى الطبيعة، في حين أن رؤيتها على أنها أقرب إلى الطبيعة مجسَّد بدوره في أشكال مؤسسة تعيد إنتاج وضعها. إن المعاني المتضمنة للتغيير الاجتماعي دوّارة بشكل مماثل: يمكن لوجهة نظر ثقافية مختلفة أن تنشأ فقط من واقع اجتماعي مختلف؛ ويمكن لواقع اجتماعي مختلف أن ينشأ فقط من وجهة نظر ثقافية مختلفة.

إذن، فمن الواضح أنه ينبغي مهاجمة الوضع من الطرفين. والجهود الموجهة كليّة نحو تغيير المؤسسات الاجتماعية ـ عن طريق تحديد كوتات للتوظيف، على سبيل المثال، أو من خلال إقرار قوانين أجر متساو مقابل عمل متساو ـ لا يمكن أن يكون لها تأثيرات بعيدة المدى إذا استمرت اللغة الثقافية والتصورية في تغذية وجهة نظر تقلل من قيمة النساء نسبياً. ولكن في الوقت ذاته، فإن الجهود الموجهة كليّة نحو تغيير الفرضيات الثقافية ـ من خلال جماعات زيادة الوعي من الذكور والإناث، على سبيل المثال، أو من خلال مراجعة لمواد تعليمية وللغة وسائل الإعلام التصورية ـ لا يمكن أن تكون ناجحة ما لم يتم تغيير القاعدة المؤسسية للمجتمع لدعم وتعزيز وجهة النظر الثقافية المتغيّرة. وفي النهاية، فإن الرجال والنساء يمكن، ويجب أن يكونوا منخرطين على قدم المساواة في مشاريع للإبداعية والسمو. عندئذ فقط ستُرى المرأة على أنها متماشية مع الثقافة، في جدلية الثقافة المستمرة مع الطبيعة.

[1974]

المراجع

Bakan, David, 1966. *The Duality of Human Existence.* Boston.

Carlson, Rae. 1971. "Sex Differences in Ego Functioning: Exploratory Studies of Agency and Communion," *Journal of Consulting and Clinical Psychology,* 37: 267-77.

De Beauvoir, Simone. 1953. *The Second Sex.* New York. Originally published in French in 1949.

Ingham, John M. 1971. "Are the Siriono Raw or Cooked?" *American Anthropologist,* 73: 1092-99.

Levi-Strauss, Claude. 1969a. *The Elementary Structures of Kinship.* Trans. J. H. Bell and J. R. von Strumer; ed. R. Needham. Boston.

____ 1969b. *The Raw and the Cooked.* Trans. J. and D. Weightman. New York.

Lowie, Robert. 1956. *The Crow Indians.* New York. Originally published in 1935.

Ortner, Sherry B. 1973. "Sherpa Purity," *American Anthropologist,* 75: 49-63.

____n. d. "Purification Beliefs and Practices," *Encyclopaedia Britarmica, forthcoming.*

Pitt-Rivers, Julian .*1961.PeopleoftheSierra.* Chicago.

Ullman, Stephen. 1963. "Semantic Universals," in Joseph H. Greenberg, ed., *Universals of Language.* Cambridge, MA.

ملاحظات

1. بينما نحن في موضوع الظلم بمختلف أنواعه، فربما نلاحظ أن لوي قد اشترى هذه الدمية بالسر، أقدس شيء في مجموعة ممتلكات القبيلة، من القيّمة عليها أرملة ذات الوجه المجعّد. لقد طلبت 400 دولار مقابلها، ولكن هذا الثمن كان "يتجاوز موارد [لوي] المالية إلى حد بعيد،" وحصل عليها في النهاية مقابل 80 دولار أمريكي (ص 300).

2. تستخدم نظرية دلالات الألفاظ مفهوم دافع المعنى، التي تشمل طرقاً متنوعة يمكن فيها تخصيص المعنى لرمز بسبب خصائص موضوعية معينة لهذا الرمز، بدلاً من ارتباط

تعسفي. إلى حد ما، هذا البحث بكامله هو تحقيق في دافع معنى كون المرأة كرمز، ويسأل لماذا قد تعيّن المرأة بلا وعي دلالة كونها أقرب إلى الطبيعة. ولبيان موجز عن أنواع مختلفة لدوافع المعنى، انظر ألمان (1963).

3. أتذكر أول مدرس ذكر لي في الصف الخامس، وأتذكر أنني كنت منفعلة بشأن ذلك ـ لقد كان نضوجاً أكثر إلى حد ما.

4. لا يبدو أن أحداً يهتم كثيراً بشأن قتل الأخ أو الأخت ـ وهو موضوع ينبغي تقصيه.

5. مناقشة إنغهام غامضة إلى حد ما بحد ذاتها، حيث أن المرأة مرتبطة كذلك بالحيوانات: "الفروقات بين الرجل/الحيوان والرجل/المرأة متماثلة بوضوح... الصيد هو الوسيلة للحصول على المرأة كما هو الوسيلة للحصول على الحيوانات" (ص 1095). إن قراءة متمعنة للبيانات تشير إلى أن كل من المرأة والحيوانات هم وسطاء بين الطبيعة والثقافة في هذا النهج.

56

ضحكة ميدوسا*

هيلين سيكسو

هيلين سيكسو الأرجنتين. 1937 ـ . روائية. كاتبة مقالات. كاتبة مسرحيات. تعيش وتعمل في فرنسا. صوت رئيس في الحركة النسوية الفرنسية يُعنى باستخدام المرأة للغة، أو *l'ecriture feminine*. ساعدت في إنشاء المركز الأول لدراسات المرأة في فرنسا. *The Newly Born Woman* (1986), *Coming to Writing and Other Essays* (1991).

سأتحدث عن كتابات النسوية: عن *ماذا ستفعل*. ينبغي على المرأة أن تعبر عن نفسها بالكتابة: يجب أن تكتب عن المرأة وأن تدفع النساء للكتابة، التي تم إبعادهن عنها بذات العنف الذي تم فيه إبعادهن عن أجسادهن ــ للأسباب ذاتها، وبموجب القانون ذاته، وبالهدف الحاسم ذاته. ينبغي على المرأة أن تضع نفسها في النص ـ وتضع نفسها في العالم وفي التاريخ ـ بالحركة الخاصة بها.

ولا ينبغي تحديد المستقبل بالماضي بعد الآن. أنا لا أنكر أن تأثيرات الماضي لا تزال معنا. ولكنني أرفض أن أعززها بترديدها، وأن أمنحها ميزة عدم قابلية الإزالة المعادلة للمصير، وأن أخلط البيولوجي والثقافي. فالاستباق هو أمر ضروري.

وحيث أن هذه التأملات تتشكل في مجال على وشك أن يُكتشَف، فهي بالضرورة تحمل العلامة المميِّزة لزماننا ـ الزمن الذي ينفصل خلاله الجديد عن القديم، وبدقة أكثر، (الأنثوية) الجديدة عن القديمة *(la nouvell de l'ancien)*. لذا، لما كان لا يوجد هناك أسساً لإنشاء حوار، وإنما أرض ألفية قاحلة لتحطيمها، فإن لما أقوله جانبان وهدفان على الأقل: الإنفصال، والتدمير؛ والتنبؤ بما لا يمكن التنبؤ به، والتصوّر.

إنني أكتب هذا كامرأة، للنساء. عندما أقول "امرأة،" فإنني أتحدث عن المرأة في

---

* في الميثولوجيا الإغريقية تعرف الميدوسا بالمرأة البشعة المظهر التي يتكون شعرها من ثعابين، وكل مَن ينظر إلى وجهها يتحول إلى حجر.

كفاحها الحتمي ضد الرجل التقليدي؛ وعن موضوع المرأة العام التي ينبغي أن يعيد النساء إلى رشدهن وإلى معناهن في التاريخ. ولكن في البداية يجب قول أنه بالرغم من فداحة الكبت الذي أبقاهن في "الظلام" ـ ذلك الظلام الذي كان الناس يحاولون جعلهن يقبلنه على أنه صفتهن المميِّزة ـ وفي هذا الوقت، لا يوجد امرأة عامة، ولا امرأة نموذجية واحدة. وسأقول ما هي *الخصائص المشتركة* بينهن. ولكن ما يفاجئني هو الفيض اللانهائي لتكويناتهن الفردية: لا يمكنك الحديث عن جنسانية الأنثى، وتماثلها، وتجانسها، وإمكانية تصنيفها ضمن قوانين ـ أكثر مما يمكن التحدث عن أن لاوعياً ما يشبه آخر. إن خيال المرأة لا ينضب، مثل الموسيقى، والرسم، والكتابة: سيل خيالهن لا يُصدَّق.

لقد كنت مندهشة أكثر من مرة من وصف أعطتني إياه امرأة عن عالم خاص بها كانت ترتاده سراً منذ طفولتها المبكرة. عالم البحث، توسيع المعرفة، على أساس تجربة منهجية مع الوظائف الجسدية، واستعلام عاطفي ودقيق لجينية شهوتها الجنسية (erotogeneity). هذه الممارسة، الغنية والإبداعية بشكل استثنائي، لا سيما فيما يتعلق بالإستنماء (استرجاز)، تكون مطوَّلة أو مترافقة بإنتاج أشكال، ونشاط جمالي حقيقي، وكل مرحلة من النشوة تنقش رؤية مدوّية، وقطعة موسيقية، وشيء جميل. لن يكون الجمال محظوراً بعد ذلك.

تمنيت لو أن تلك المرأة تكتب وتعلن عن هذه الإمبراطورية الفريدة، بحيث قد تهتف نساء أخريات، وممالك غير معترف بها: أنا أيضاً أفيض؛ رغباتي ابتكرت رغبات جديدة، وجسدي يعرف أغانٍ لم يُسمَع بها. وأنا كذلك شعرت، مراراً وتكراراً بأنني مليئة بسيل مضيء، بحيث كان يمكنني أن أنفجر ـ أنفجر بأشكال أجمل بكثير من تلك المُقدَّمة داخل إطارات وتباع مقابل ثروة قذرة. وأنا كذلك، لم أقل شيئاً ولن أبيّن شيئاً؛ لم أفتح فمي، ولم أعد رسم نصفي من العالم. لقد كنت أشعر بالخجل. كنت خائفة، وابتلعت خجلي وخوفي. وقلت لنفسي: أنت مجنونةً! ما معنى هذه الأمواج، وهذه الفيضانات، وهذه الثورانات؟ أين المرأة المتحمسة المُطلَقة، الغارقة كما كانت في بساطتها، الباقية في الظلام (الجاهلة) بشأن نفسها، والمدفوعة إلى ازدراء الذات من قِبل اليد الكبيرة لامتياز الأبوية ـ الزوجية (الأب ـ الزوج) المتمركز حول العضو الذكري، التي لم تكن تشعر بالخجل من قوتها؟ المذهولة والمذعورة بالإضطراب الخيالي لدوافعها (لأنها جُعلت تؤمن بأن المرأة المتكيفة جيداً والطبيعية تتمتع بـ... اتزان مقدس)، التي لم تتهم نفسها لكونها وحش؟

والتي تشعر برغبة غريبة في تهيج داخلها (لتغني ولتكتب وليكون لديها الجرأة للكلام، باختصار، لتبرز شيئاً جديداً)، التي تفكر بأنها كانت مريضة؟ حسناً، إن مرضها المخجل هو أنها تقاوم الموت، وأنها تخلق مشاكلاً.

ولماذا لا تكتبين؟ اكتبي! فالكتابة هي من أجلك، أنتِ من أجلك؛ جسدك لكِ، خذيه. أنا أعرف لماذا لم تكتبي (ولماذا لم أكتب قبل سن السابعة والعشرين.) لأن الكتابة هي في الوقت ذاته سامية جداً وعظيمة جداً بالنسبة لكِ، فإنها مقتصرة على العظيم ـ هذا يعني "للرجال العِظام"؛ وهذا "سخيف." إضافة إلى ذلك، لقد كتبت قليلاً، ولكن سِراً. ولم يكن جيداً، لأنه كان في السر، ولأنكِ عاقبت نفسك للكتابة، أو لأنكِ لم تقطعي المسافة كلها، أو لأنك كتبت، بشكل لا يُقاوم، كما هو الحال عندما نمارس الإستنماء سِراً، ليس من أجل التمادي، ولكن لتخفيف حدة التوتر قليلاً، فقط بما يكفي للتخفيف. وبمجرد أن نصل ذروة الهياج الجنسي، نجعل أنفسنا نشعر بالذنب ـ ليُغفر لنا؛ أو لننساها، وندفنها حتى المرة القادمة.

اكتبي، لا تدعي أحداً يمنعك، ولا تدعي أحداً يعيقك: لا رجل؛ ولا الآلية السخيفة للراسمالية، التي تكون فيها دُور النشر الموصلات المراوغة والخانعة للضرورات المنقولة من قِبل اقتصاد يعمل ضدنا ومن وراء ظهورنا؛ ولا نفسك. إن القراء المعتدين بأنفسهم ومدراء التحرير، والرؤساء، لا يحبون النصوص الحقيقية عن النساء ـ أنثوية الجنوسة. فذلك النوع يخيفهم.

إنني أكتب كامرأة: ينبغي على المرأة أن تكتب عن المرأة. والرجل، عن رجل. لذا، سيتم هنا فقط العثور على رأي غير مباشر عن الرجل؛ والأمر يعود إليه ليقول أين توجد ذكوريته وأنوثتة: هذا الأمر سيعنينا بمجرد فتح الرجال أعينهم ورؤية أنفسهم بوضوح.[1]

والآن تعود النساء من مسافة بعيدة، ومن دائماً: من "الخارج،" من الأرض القاحلة حيث يتم الإبقاء على الساحرات على قيد الحياة؛ من الأسفل، ومن وراء "الثقافة"؛ منذ طفولتهن التي كان يحاول الرجال بشدة جعلهن ينسينها، حاكمين عليهن "بالراحة الأبدية." إن الفتيات الصغيرات وأجسادهن، ذوات "السلوك السيء" تُحبسن ويُحافظ عليهن سليمات حتى من أنفسهن، وفي المرآة. يتم جعلهن باردات جنسياً. ولكن هل يستشطن غضباً في داخلهن دائماً! كم يقتضي ذلك من جهد ـ ليس هناك نهاية له ـ لأن

الجنس متهم بمنع عودتهن المتوعدة. إن عرض كهذا للقوى من كِلا الطرفين حيث كان الكفاح لقرون مشلول الحركة في التوازن غير المستقر للطريق المسدود.

وها هن، يَعُدن ويصلن مراراً وتكراراً، لأن اللاوعي منيع. لقد كن يهِمن بدوائر، محصورات في الغرفة الضيقة التي كن يتعرضن فيها لغسيل دماغ مميت. يمكنك سجنهن، وإبطاءهن، والإفلات بروتين سياسة التمييز العنصري القديم، ولكن إلى حين فقط. وبمجرد أن يبدأن بالكلام، وفي الوقت ذاته عندما يتعلمن اسمائهن، يمكن تعليمهن أن منطقتهن هي السوداء: لأنك أفريقية، فأنت سوداء. قارتك مظلمة. والظلام خطير. لا يمكنك أن تري أي شيء في الظلام، أنت خائفة. لا تتحركي، ربما تقعين. وأكثر من ذلك كله، لا تذهبي إلى الغابة. وهكذا ذوّتنا هذا الخوف من الظلام.

لقد ارتكب الرجال أعظم جريمة ضد النساء. فقد قادوهن بالمكر وبالعنف ليكرهن النساء، وليكنَّ أعداء أنفسهن، وليجمعن قوتهن الهائلة ضد أنفسهن، وليكن المحققات لحاجاتهم الذكورية. لقد عززوا في المرأة معارضة النرجسية! نرجسية تحب نفسها فقط من أجل أن تكون محبوبة من أجل ما لا تمتلكه النساء! لقد أنشأوا المنطق الشائن لمعارضة الحب.

نحن الناضجات مبكراً، ونحن ضحايا قمع الثقافة، لقد سُدت أفواهنا الجميلة بحبوب اللقاح، وريحنا عطّلتنا، نحن المتاهات والسلالم والأماكن الموطوءة، الجماعات ـ نحن سودادوات ونحن جميلات.

نحن عاصفات، وما هو لنا ينفلت منّا بدون خوفنا من أي وهن. نظراتنا وابتساماتنا منهكة؛ وتتسرب الضحكات من أفواهنا؛ وتتدفق دماؤنا، ونمدُّ أنفسنا دون الوصول إلى نهاية؛ ولا نكبح أفكارنا؛ ونحن لسنا خائفات من العوز.

ما تعنيه السعادة بالنسبة لنا نحن اللواتي تم استثناءنا، وتنحيتنا في موقع التركات؛ إننا نلهم أنفسنا ونلفظ أنفاسنا الأخيرة بدون أن ينفد النَفَس عندنا، نحن في كل مكان!

• • •

يجب أن تعبر عن نفسها بالكتابة، لأن هذا هو الاختراع لكتابة متمردة ستتيح لها، عندما تأتي لحظة تحررها، القيام بالاندفاعات والتحولات التي لا مناص منها في تاريخها، أولاً على مستويين لا يمكن فصلهما.

(أ) بشكل فردي. عن طريق التعبير عن نفسها بالكتابة، ستعود المرأة إلى جسدها الذي كان أكثر من مُصادَر منها، والذي تحوّل إلى أجنبي غريب عند العرض ـ المعتل أو الشكل الميت، الذي كثيراً ما يتبيّن أنه الرفيق البغيض، سبب ومكان الكبت. اخضعي الجسد للرقابة، وستخضعين النَفَس والكلام للرقابة في الوقت ذاته.

عبري عن نفسك بالكتابة، لا بد أن يُسمَع جسدكِ. عندئذ فقط ستنطلق القدرات الهائلة للاوعي. سينتشر نفطنا، في جميع أنحاء العالم، بدون دولارات ـ سوداء أو ذهبية ـ والقيم غير المقدَّرة التي ستغير قواعد اللعبة القديمة.

الكتابة. عمل لن "يعترف" فقط بعلاقة المرأة غير الخاضعة للرقابة بجنسانيتها، وكينونتها المرأوية، مانحاً إياها قدرة على الوصول إلى قوتها الفطرية؛ وسيعيد لها ممتلكاتها الشخصية وملذاتها، وأعضائها، ومناطقها الجسدية الهائلة التي بقيت مغلقة بإحكام؛ وسينتزعها من بنية الأنا العليا التي شغلت بها المكان المحجوز للمذنبات (مذنبات بكل شيء، مذنبات عند كل تحول: لامتلاكهن رغبات، ولعدم امتلاكهن أي رغبات؛ ولكونهن باردات جنسياً، ولكونهن "شهوانيات جداً"؛ لعدم كونهن الأمرين معاً في الوقت ذاته؛ لكونهن أموميات (يمارسن صفاتهن الأمومية)، وليس بما يكفي؛ لإنجاب أطفال ولعدم إنجاب أي أطفال؛ للإرضاع ولعدم الإرضاع...) ـ وينتزعها بواسطة هذا البحث، هذا العمل في التحليل والتنوير، هذا التحرر من النص الرائع لذاتها بأنه ينبغي عليها أن تتعلم على وجه السرعة كيف تتكلم. امرأة بدون جسد، وخرساء وعمياء، من غير الممكن أن تكون محاربة جيدة. وتختزل قيمتها لتكون خادمة الرجل المحارب، وظله. ينبغي علينا أن نقتل المرأة المزيفة التي تمنع المرأة الحيّة من التنفس. اكتبي صوت المرأة الكاملة.

(ب) عمل سيتميز كذلك *باغتنام* المرأة الفرصة *للحديث*، دخولها المدوّي في التاريخ، الذي كان دائماً قائماً على *اضطهادها*. أن تكتب وبالتالي أن تصوغ لنفسها الأسلحة غير المنطقية. وأن تصبح *بإرادتها* الآخذة والمبادرة، ولحقها، في كل نظام رمزي، وفي كل عملية سياسية.

• • •

ولأن "الاقتصاد" لرغباتها هائل، فلا يمكنها أن تفشل، في اغتنام الفرصة للكلام، ولتحوِّل بشكل مباشر وغير مباشر جميع أنظمة التبادل القائمة على أساس اقتصاد

ذكوري. وستنتج شهوتها الجنسية آثاراً للتغيير الاقتصادي والاجتماعي راديكالية أكثر مما يمكن أن يحب أن يعتقد البعض.

ولأنها تصل، نابضة بالحياة، مراراً وتكراراً، فإننا في بداية تاريخ جديد، أو ربما عملية صيرورة تتقاطع فيها عدة حقب تاريخية مع بعضها البعض. كموضوع للتاريخ، تظهر المرأة في عدة أماكن بتزامن. والمرأة غافلة[1] عن توحيد وتنظيم التاريخ الذي يجانس القوى ويوجهها، جامعاً التناقضات في ساحة معركة واحدة. في المرأة، يندمج التاريخ الشخصي مع تاريخ جميع النساء، وكذلك مع التاريخ القومي والعالمي. وكمناضلة، فهي جزء متمم لجميع الحريات. وينبغي أن تكون بعيدة النظر، وغير ضيقة الأفق في تفكيرها في التفاعل المفصَّل. وتتوقع أن حريتها ستفعل أكثر من تحويل علاقات السلطة، أو قذف الكرة عالياً إلى المعسكر الآخر؛ وستحقق طفرة في العلاقات الإنسانية، وفي الفكر، وفي جميع التطبيقات العملية: ونضالها ليس ببساطة صراع طبقي تدفعه قُدماً إلى حركة أوسع بكثير. لا يعني ذلك أنه من أجل أن تكوني امرأة تخوض نضالاً (نضالات)، يجب عليك أن تتخلي عن الصراع الطبقي، أو تتنصلي منه؛ ولكن ينبغي عليك أن تشطريه، وتنشريه على مساحة أوسع، وتدفعيه قُدماً، وتملئيه بالصراع الأساسي للحيلولة دون الصراع الطبقي، أو أي صراع آخر من أجل تحرير طبقة ما أو شعب ما، ومن العمل كشكل من أشكال القمع، وذريعة لتأجيل التغيير الحتمي المذهل في علاقات السلطة وفي إنتاج شخصيات فردية ذات سمات مميِّزة. هذا التغيير يؤثر علينا بالفعل ـ في الولايات المتحدة،على سبيل المثال، حيث الملايين من الزاحفين الليليين هم في طريقهم إلى إضعاف العائلة وحل النشاط الاجتماعي الأمريكي بكامله.

إن التاريخ الجديد قادم؛ إنه ليس حلماً، بالرغم من أنه يمتد إلى ماوراء خيال الرجال، ولسبب وجيه. فهو سيحرمهم من جبائرهم المفاهيمية، بدءاً بتدمير آلة الإغراء الخاصة بهم.

من المستحيل تعريف الممارسة الأنثوية في الكتابة، وهذه استحالة ستبقى، لأن هذه الممارسة لا يمكن أبداً أن يتم تنظيرها، أو حصرها أو ترميزها ـ وهذا لا يعني أنها غير موجودة. ولكنها ستتفوق دائماً على الخطاب الذي يضبط النظام المتمركز حول الذكر؛ إنه يحدث في مجالات غير تلك التابعة للهيمنة النظرية الفلسفية. وسيتم فهمها فقط من خلال

أشخاص مُحطَّمين للتلقائية الفنية، ومن خلال شخصيات خارجية لا يمكن أبداً لأية سلطة إخضاعهما.

ومن هنا تأتي ضرورة التأكيد على ازدهار هذه الكتابة، وإعطاء شكل لحركتها، ولفروعها القريبة والبعيدة. تذكري أن تبدأي بـ (1) أن المعارضة الجنسية، التي تعمل دائماً لصالح الرجل إلى درجة إخضاع الكتابة، أيضاً، لقوانينه، هي فقط حد تاريخي ــ ثقافي. يوجد، وسيوجد المزيد والمزيد من الانتشار السريع الآن، خيال يُنتِج آثاراً للأنثوية لا يمكن اختزالها. (2) أنه من خلال الجهل يتردد كثير من القراء، والنقاد، والمؤلفين من الجنسين، في الاعتراف أو الإنكار صراحةً إحتمالية، أو العلاقة الوثيقة، التمييز بين الكتابات الأنثوية والذكورية. وسيُقال عادة، متخلصين هكذا من الفروقات الجنسية: إما أن جميع الكتابات أنثوية، إلى الحد الذي تتجسد فيه؛ أو بشكل عكسي ــ ولكن له النتيجة ذاتها ـ أن فعل الكتابة يعادل الاستنماء الذكوري (وبالتالي فإن المرأة التي تكتب تجعل من نفسها مؤهلة بواسطة قضيب ورقي)؛ أو أن الكتابة هي ثنائية الجنس، وبالتالي محيّرة (مخنثة)، الأمر الذي يلغي التمايز مرة أخرى. وللإعتراف بأن الكتابة تندس بالضبط في الوسط، معاينة عملية النظير والآخر، والتي بدونها لا يمكن لشيء أن يعيش، مبطلة عمل الموت ـ وللاعتراف بهذا يعني أولاً أن نريد الإثنان، وكذلك كلاهما، مجموعة المرء والآخر، وليست ثابتة في سلاسل متعاقبة من النضال والطرد، أو أي شكل آخر للموت، ولكن منشَّط بشكل لا متناه بواسطة عملية متواصلة للإنصراف من موضوع إلى آخر. عملية مواضيع مختلفة تعرف بعضها البعض، وابتداء بعضها البعض من جديد فقط من الحدود الحية للآخر: مسار متعدد ولا ينضب مع ملايين المواجهات والتحولات للنظير إلى الآخر، وإلى المتوسط، والذي تأخذ المرأة منه أشكالها (والرجل بدوره؛ ولكن ذلك هو تاريخه الآخر).

عند قول "ثنائي الجنس، وبالتالي محيّر،" فإنني أشير إلى المفهوم التقليدي لثنائية الجنس، المسحوق تحت شعار الخوف من الإخصاء، وجنباً إلى جنب مع وهم الوجود "الكلي" (بالرغم من تكونه من نصفين)، سيقضي على الاختلاف المُختبَر كعملية تجلب الخسارة، وكعلامة للقطع المرعب.

وفقاً لهذا التدمير الذاتي، والثنائية الجنسية من النوع الإندماجي، والذي قد يمارس

الإخصاء (الكاتب الذي يرفع لافتته: "الثنائية الجنسية مكتوبة هنا، تعال وانظر،" عندما تكون الفروقات جيدة بحيث أنها ليست واحداً أو الآخر)، إنني أعارض الثنائية الجنسية للآخر التي بناء عليها قام كل شخص غير محصور في المسرح الزائف للحركة التمثيلية للتمركز حول الذكر بتأسيس عالمه/عالمها المثير للشهوة الجنسية. الثنائية الجنسية: هذا يعني موقع كل شخص في الذات (*reperage en soi*) للحضور - واضح بوجوه مختلفة، ومُلحّ وفقاً لكل شخص، ذكر أو أنثى - من الجنسين، بدون استثناء لأي اختلاف أو لأحد الجنسين، وانطلاقاً من هذا "الإذن الذاتي،" هناك تضاعف لأثار كتابة الرغبة، على جميع أجزاء جسدي والجسد الآخر.

ويحدث في الوقت الحاضر، لأسباب تاريخية ثقافية، أن النساء هن اللواتي تنفتحن على هذه الثنائية الجنسية التنبؤية، وتستفدن منها، والتي لا تلغي الاختلافات بل تثيرها، وتمارسها، وتزيد من أعدادها. وبطريقة ما، "المرأة ثنائية الجنس"؛ والرجل - هذا لا يخفى على أحد - كونه متزن ليبقي أحادية جنسية مهيبة للعضو الذكري واضحة للعيان. وبسبب التأكيد على أولوية العضو الذكري، وأولوية استخدامه، فإن أيديولوجية هيمنة الذكر على الأنثى تطلبت أكثر من ضحية واحدة. وكامرأة، تم التعتيم عليّ بظل كبير للسلطة، وقيل لي: اعبديه، ذلك الذي لا يمكنك التلويح بتهديده. ولكن في الوقت ذاته، تم تسليم الرجل ذلك المصير البشع والذي قلما يُحسد عليه (تخيَّل فقط) في اختزاله إلى معبود واحد مع كرات طينية. وبكونه مُستنزَفاً، كما لاحظ فرويد وأتباعه، بالخوف من أن يصبح امرأة! وإذا كان التحليل النفسي قد تشكّل من المرأة، فإنه لكبت الأنوثة (ولم يكن كبتاً ناجحاً جداً في ذلك - فقد جعله الرجال يبدو واضحاً)، فإن وصفه للجنسانية الذكورية بالكاد يمكن دحضه؛ وكما هو الأمر في جميع العلوم "الإنسانية،" فإنه ينسخ الرأي الذكوري، والذي هو أحد آثاره.

هنا نواجه الرجل مع الصخرة الذي لا مفر منه، يقف منتصباً في عالمه الفرويدي القديم، لإعادة الشكل إلى النقطة التي تصوره فيها اللغويات بـ"شكل جديد،" بالطريقة التي يحفظه فيها لاكان في حرمة العضو الذكري (Φ) "المحمي" من *قصور الإخصاء*! إن "رمزيتهم" موجودة وتتولى سلطة - ونحن، زرّاع الفوضى، نعرف ذلك جيداً جداً. ولكننا لسنا مجبرات قطعاً على إيداع حياتنا في بنوك عوزهم، وللأخذ بالاعتبار تركيب الذات من حيث إعادة تمثيل المسرحية بشكل مشوّه، للعودة مرراً وتكراراً إلى عقيدة الآباء. لأننا

لا نريد ذلك، فإننا نحوم حول الحفرة الأشد خطورة. وليس لدينا سبب إمرأوي للتعهد بالولاء للسلبي. إن الأنثى (كما اشتبه الشعراء) تؤكد: "..ونعم،" تقول مولي، مُنجزة *أوليسيس* بسهولة أبعد من أي كتاب ونحو الكتابة الجديدة، "لقد قلت نعم، وسأفعل نعم."

القارة السوداء ليست مظلمة ولا مستعصية على الاكتشاف ــ فهي لا تزال غير مُكتشَفة، فقط لأننا جُعِلنا نصدّق أنها كانت مظلمة إلى درجة تجعل من اكتشافها مهمة غير ممكنة. ولأنهم يريدون أن يجعلونا نصدّق أن ما يهمنا هو القارة البيضاء، بآثارها الباقية التي تشير إلى الحاجة. وقد صدّقنا. لقد قاموا بتثبيتنا بين أسطورتين مرعبتين: بين ميدوسا وجهنم. قد يكون ذلك كافياً لجعل نصف العالم يضحك، إلا أنه لا يزال مستمراً. حيث أن بطل هيمنة الذكر موجود معنا، وهو مناضل، ويعيد إنتاج النماذج القديمة، ويرسو في عقيدة الإخصاء. لم يغيروا شيئاً: لقد وضعوا نظريات لتوقهم للحقيقة! لندع القساوسة يرتجفون، سنريهم نصوصنا المحددة نوع جنسها!

سيكون من السيء جداً لهم إذا انهاروا عند اكتشافهم أن النساء لسن رجال، أو أن الأم ليس لديها واحد. ولكن أليس هذا الخوف ملائم لهم؟ ألن يكون الأسوأ، هذا ليس الأسوأ، في الحقيقة، أن النساء لسن مخصيات، وأن عليهن فقط أن يتوقفن عن الاستماع إلى السيرانات (كائنات أسطورية) (لأن السيرانات كانوا رجالاً) ليغيّر التاريخ معناه؟ يجب عليك أن تنظري إلى ميدوسا مباشرة لترينها. وهي ليست فتاكة. إنها جميلة وتضحك.

• • •

... إن شهوتها الجنسية كونية، تماماً كما هو لاوعيها عالمي الإنتشار. إن كتاباتها يمكن أن تستمر فقط، بدون نقش أو منحنيات مقفلة مميِّزة، تتجرأ على جعل هذه التقاطعات الملتفة حلزونياً للآخر (الآخرين) مواطن مؤقتة سريعة الزوال وعاطفية داخله، وداخلها، وداخلهم، والتي تعيش فيها بما يكفي للنظر من النقطة الأقرب إلى لاوعيهم من اللحظة التي يستيقظون فيها، ولتحبهم عند النقطة الأقرب إلى دوافعهم؛ ثم أبعد، التلقيح تماماً بهذه المعانقات العاطفية، إنها تذهب وتمر إلى اللانهاية. وحدها التي تجرؤ وتتمنى أن تعرف من الداخل، حيث هي، المنبوذة، لم تتوقف عن الاستماع إلى رنين اللغة السابقة. إنها تترك لغة الآخر تتحدث ــ لغة الألف لسان التي لا تعرف تقييداً ولا موتاً. لا ترفض شيئاً للحياة. إن لغتها لا تحتوي، بل تحمل؛ إنها لا تكبح، بل تجعل الأمر ممكناً. عندما

تُلفَظ بغموض ـ أعجوبة كونها متعددة ـ فهي لا تدافع عن نفسها ضد تلك النساء المجهولات اللواتي أدهشتهن لجاذبيتهن، ولكنها تستمد المتعة من هذا الهبة للتغيُّر. أنا جسد مترف يغني، يتم الترقيع عليه لا أحد يعرف أيها أنا، بشرٌ تقريباً، ولكن على قيد الحياة بسبب التحوّل.

اكتبي! ونصك الباحث عن نفسك سيعرف نفسه بشكل أفضل من اللحم والدم، وينهض، عجينة ثائرة تعجن نفسها، مع مكونات رنانة ومعطَّرة، مزيج منعش من الألوان سريعة الزوال والأوراق والأنهار المتدفقة إلى البحر الذي نغذيه. "آه، هناك بحرها،" سيقول وهو يقدم لي حوضاً مليئاً بالماء من أم قضيبية لا يمكنه الإنفصال عنها. ولكن انظري، بحورنا هي ما نصنعه بها، مليئة بالسمك أم لا، كامدة أم شفافة، حمراء أم سوداء، متلاطمة الموج أم هادئة، ضيقة أم بلا ضفاف؛ ونحن أنفسنا البحر، والرمال، والمرجان، وأعشاب البحر، والشواطئ، والمد والجزر، والسباحون، والأطفال، والأمواج. ... وتقريباً البحر المائج، والأرض والسماء ـ ما هو الشيء الذي سيصدنا؟ إننا نعرف كيف نقول كل شيء.

متغايرة الخواص، نعم. وبسبب منافعها المفرحة تكون مثيرة للشهوة الجنسية؛ إنها جينية الشهوة الجنسية لمتغايرة الخواص: السباحة المحمولة جواً، وأثناء الطيران، إنها لا تتعلق بنفسها: إنها منتشرة، ومذهلة، وساحرة، ومرغوبة، وقادرة على الآخرين، من نساء أخريات يمكن أن تكونهن، من نساء أخريات ليست منهن، أو منه أو منك.

• • •

المرأة التي لا تزال تسمح لنفسها أن تُهدد من قِبل عضو ذكري كبير، والتي لا تزال متأثرة بفتنة انتصاب القضيب، والتي لا تزال تقود سيداً مخلصاً إلى قرع الطبول: تلك هي امرأة الأمس. إنهن لا يزلن موجودات، ضحايا سهلة وعديدة لأقدم المهازل: إما أنهن شخصيات مسرحية في النسخ الأصلية الصامتة، مثل التيتانيات المستلقيات تحت الجبال التي صنعنها بارتعاشاتهن، التي لم يرين فيها أبداً ذلك النصب التجريدي منتصباً للعضو الذكري الذهبي الذي يلوح، بالطريقة القديمة، فوق أجسادهن. أو، يخرجن اليوم من فترة *طفولتهن* وإلى النسخة الثانية "المستنيرة" للحط القوي من كرامتهن، ويرين أنفسهن فجأة معرضات للاعتداء من قِبل بناة الإمبراطورية التحليلية، وبمجرد أن يبدأن بتشكيل الرغبة

الجديدة، عاريات وبلا اسم، وسعيدات جداً بالاستعراض، ويتم أخذهن إلى حمامهن من قِبل الرجال الجدد المسنين، ومن ثم، أووبس (التفاجيء من حدوث خطأ)! يغويهن بأدلاء جذابين، شيطان التفسير ـ منحرف، ومتأنق بشكل عصري ـ يبيعهن الأصفاد القديمة ذاتها، والحلي الرخيصة، والسلاسل. أي نوع من الإخصاء تفضلن؟ مهانة من ترغبن بها أكثر، مهانة الأب أو مهانة الأم؟ آه، يالها من عيون زميلة (جميلة)، أنت أيتها الفتاة الصغيرة الزميلة. هاك، إشترِ نظاراتي، وسترين الحقيقة أنا بنفسي سأخبرك كل شيء يجب أن تعرفيه. ضعيها فوق أنفك خذي نظرة عبد فَتّش (أنتِ أنا، المحلل الآخر ـ ذلك ما أخبركِ به) على جسدك وجسد الآخر. أترين؟ لا؟ انتظري، سيتم شرح كل شيء لك، وستعرفين في النهاية أي نوع من العُصاب ترتبطين به. ابقِ ساكنة، سنقوم برسم صورتك، بحيث يمكنك البدء بأن تبدين مثلها حالاً.

نعم، السذج من الدرجة الأولى والثانية لا يزالون كثر. إذا كانت المرأة الجديدة، الواصلة الآن، تجرؤ على الإبداع خارج النظري، ويتم استدعائها من قِبل شرطة الدليل، تبصم بأصابعها، وتحتج، وتُحضَر إلى خط الطقس الديني الذي من المفترض أنها تعرفه؛ ويُحدد لها بقوة عمل حقير مكان في السلسلة المُشكَّلة دائماً لصالح الدليل الموسور. ويُعاد ضمنا إلى الخيط الذي يعيد، إن لم يكن إلى اسم الأب، إذن، من أجل انحراف جديد، إلى مكان الأم القضيبية.

احذري يا صديقتي، من الدليل الذي سيعيدك إلى سلطة المعني! احذري من التشخيصات التي يمكن أن تقلل من قدراتك التناسلية. الاسماء "النكرة" هي كذلك اسماء علم تنتقص من فرديتك عن طريق تصنيفها في أنواع. اهربي من الدوائر؛ لا تبقي داخل الانغلاق التحليلي النفسي. انظري حولك، ثم شقّي طريقك.

وإذا كنا فيلق، فذلك لأن حرب التحرر قد حققت حتى الآن اختراقاً ضئيلاً فقط. ولكن النساء تتهافت عليه. لقد رأيتهن، أولئك اللواتي لن يكن مغفلات ولا خادمات (مكرسات للعمل في المنزل)، أولئك اللواتي لن يخشين من مخاطرة كونهن نساء؛ ولن يخشين من أية مخاطرة أو أية رغبة، أو أي مكان لا يزال غير مُكتشف في أنفسهن، وبينهن وبين الأخريات، أو في أي مكان آخر. إنهن لا يؤمنَّ بالأفتاش (لا يقدِّسن تقديساً أعمى)، ولا يرفضن ولا يكرهن. إنهن يراقبن، ويتناولن، ويحاولن أن يرين المرأة الأخرى، والطفل،

والمحبوب ـ ليس لتعزيز نرجسيتهن، أو لتأكيد صلابة أو ضعف السيد، ولكن لجعل الحب أفضل، وللإبتكار.

الحب الآخر. ـ في البداية هي اختلافاتنا. الحب الجديد يتجرأ على الآخر، ويريد الأخر، ويصيب بالدوار، إنه رحلات طيران متهورة بين المعرفة والإختراع. إن المرأة التي تنجح بشكل متكرر لا تقف ساكنة؛ إنها في كل مكان، إنها تأخذ وتعطي، إنها الرغبة التي تَمنح. (إنها غير محصورة في مغالطة الهبة التي تأخذ، ولا تحت وهم الإندماج الوحدوي، لقد تجاوزنا ذلك.) إنها تأخذ موقعها، وتدخل في الوسط بين نفسها وبيني وبينك، وبين الأنا الأخرى حيث يكون الشخص دائماً بشكل مُطلق أكثر من واحد وأكثر من أنا، بدون الخوف من عدم الوصول إلى حد أبداً؛ تثيرها جاذبيتنا، وسنبقى جذابات! وتشق طريقها خلال حب دفاعي، وأمومة وتلهف؛ بعيداً عن النرجسية الأنانية، وفي الفضاء المتحرك والمفتوح والإنتقالي، تخوض مخاطراتها. ووراء النضال حتى الموت الذي نُقِل إلى السرير، ووراء معركة الحب الذي يدعي تمثيل التبادل، إنها تحتقر دينامية إيروس (إله الحب والجنس) التي تُغذّى بالكراهية. الكراهية: إرث، مرة ثانية، تذكير، تابع مغفل للعضو الذكري. لكي تحبي ولكي تشاهدي ـ تفكري ـ تبحثي عن الآخر في الآخر، لتخرجي من خصوصيتك ولتكشفي عن بواطنك. هل يبدو هذا صعباً؟ إنه ليس مستحيلاً، وهذا هو ما ينعش الحياة ـ حب ليس فيه تجارة، مع رغبة قلقة تحتاط ضد الحاجة وتسخر من الغريب؛ حب يبتهج بالتبادل الذي يُضاعف. وهي لا تطأ حيثما يكون التاريخ لا يزال مكشوفاً، مثل تاريخ الموت. والمعارضة، والتبادل الهرمي، والنضال من أجل الهيمنة التي يمكن أن تنتهي فقط بموت واحد على الأقل (سيد واحد = خادم واحد، أو إثنان من غير الأسياد ≠ موت اثنان) ـ جميع ما يأتي من حِقبة في الزمن يكون محكوماً بقيم الهيمنة الذكورية. إن حقيقة أن هذه الحِقبة تمتد في الحاضر لا تمنع المرأة من بدء تاريخ الحياة في مكان آخر. في مكان آخر، تُعطي فيه. هي لا "تعرف" ما تعطيه، إنها لا تقيسه؛ ومع ذلك فهي لا تعطي انطباعاً مزوراً، ولا شيء ليس لديها. إنها تعطي أكثر، بدون ضمان أنها ستحصل على مقابل، وحتى على بعض الأرباح غير المتوقعة مما تنتج. إنها تعطي فربما يكون هناك حياة، وفكر وتحوّل. هذا "اقتصاد" لا يمكن وضعه بعد ذلك في مصطلحات اقتصادية. فحيثما تُحب، يتم التخلي عن جميع المفاهيم القديمة للإدارة. وفي نهاية حساب واع تقريباً، فإنها لا تجد مبلغها الإجمالي، وإنما اختلافاتها. إنني بالنسبة لك ما تريدني أن أكون في الوقت

الذي تنظر فيه إلي بطريقة لم ترني فيها من قبل: في كل لحظة. عندما أكتب، إنه كل شيء لا نعرف أننا نستطيع أن نكونه هو الذي يُكتب من داخلي، بدون استثناءات، وبشروط، وكل شيء سنكونه يدعونا إلى البحث الذي لا يكل والمثير عن الحب. وفي بعضنا البعض لن نكون محرومين أبداً.

ترجمة كيث كوهين و باولا كوهين (Keith Cohen and Paula Cohen)

[1975]

ملاحظات

1. لا يزال لدى الرجال كل شيء ليقولوه عن الجنسانية، وكل شيء ليكتبوه. لأن ما قالوه حتى الآن ينشأ، في غالبيته، من معارضة نشاط/سلبية، ومن قوة العلاقة بين رجولة وهمية إجبارية المقصود منها الغزو، والإستعمار، والتخيل المترتب على ذلك للمرأة على أنها "قارة مظلمة" للاختراق ولـ"تهدئتها." (إننا نعرف ما يعنيه "تهدئة" من حيث التعتيم على الآخر وعدم التعرُّف على الذات.) لإخضاعها، تسرَّعوا بالمغادرة من حدودها، ليتواروا عن الأنظار، وعن الجسد. الطريقة التي لدى الرجل ليخرج من ذاته إلى داخلها التي لا يعتبرها على أنها الآخر، ولكن على أنها خاصته، وتحرمه، وهو يعرف ذلك، من منطقته الجسدية. يمكن للمرء أن يفهم الطريقة التي يمكن للرجل، خالطاً نفسه بعضوه التناسلي مندفعاً للهجوم، أن يشعر بالاستياء والخوف من أن "يُستحوذ" عليه من قِبل امرأة، ومن الضياع فيها، مستغرقاً أو منفرداً.

2. *Depense*، تعبير جديد تمت صياغته بالاستناد إلى الفعل *penser*/*يفكر*، وبالتالي "لا يفكر" ولكن كذلك "يبدد" من -.*(From de'penser)*. __ Tr.

3. المصطلح الإنجليزي النموذجي لـ *Aufhebung* الهيغيلية، و *la releve* الفرنسية.

58

"خلاصة: تحرر المرأة في البلدان المسلمة"

ما وراء الحجاب: ديناميات الذكر- الأنثى في المجتمع المسلم الحديث

فاطمة المرنيسي

فاطمة المرنيسي المغرب. 1940- . كاتبة. عالمة اجتماع. *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood* (1994), *Women's Rebellion and Islamic Memory* (1996), *Scheherazade Goes West: Different Cultures, Different Harems* (2001).

يميل الناس إلى فهم تحرر المرأة على أنه مشكلة روحانية وليست مادية. لقد رأينا هذا بوصفه صحيحاً في حالة الإسلام، حيث كانت تُفهم التغييرات في الظروف بالنسبة للنساء من قِبل الأدب الذكوري المسلم على أنها تشمل مشاكل دينية فحسب. وكان رأي المسلمين أن التغييرات في ظروف المرأة كانت هجوم مباشر على مُلك الله ونظامه. ولكن التغييرات في القرن العشرين، في المجتمعات الإشتراكية بشكل رئيس، أظهرت أن تحرر المرأة هو قضية اقتصادية قبل كل شيء. إن التحرر هو شأن مُكلف لأي مجتمع، وتحرر المرأة هو في المقام الأول مسألة توزيع للموارد. والمجتمع الذي يقرر تحرير المرأة لا يتعين عليه توفير عمل لها فقط، بل يتعين عليه كذلك أن يأخذ على عاتقه مسؤولية توفير رعاية للطفل وطعام لجميع العاملين بصرف النظر عن نوع الجنس. إن نظام الحضانات والمقاصف هو استثمار لا غنى عنه ويعزز تحرر النساء من القيود التقليدية المحلية.

إن القدرة على الاستثمار في تحرر المرأة لا يعتمد على ثروة المجتمع، بل على أهدافه وغاياته. فالمجتمع الذي تكون غايته الأساسية هي الربح بدلاً من تطوير الإمكانيات البشرية، يُثبت أنه ممانع، وفي النهاية غير قادر على توفير نظام حكومي لمراكز رعاية الطفل والمقاصف. وتوضح ماريا روزا ديلا كوستا كيف تحافظ الراسمالية، في خضم إدارتها الحديثة للموارد البشرية والخدمات، على جيش ما قبل الراسمالية من العاملات بدون أجرة - ربات المنازل - اللواتي يقدمن خدمات رعاية للأطفال وخدمات منزلية غير مدفوعة الأجر.[1] من هنا المفارقة: الأمة "الأغنى" في العالم (الأمة التي تتحكم بمعظم موارد

العالم)، الولايات المتحدة، غير قادرة، بالرغم من ثروتها المعروفة، على تحمُّل تكليف نظام حضانات ومقاصف مجانية لتعزيز إنسانية النساء.

هل أخذت المجتمعات العربية موقفاً من هذه المسألة؟ حتى الآن، ليس لديهم نظاماً فاعلاً وبرنامجاً متماسكاً. في غياب مثل هذه البرامج، ولأنه من المبكر الحكم على الإتجاهات الناشئة التي تُعنى بتحرر المرأة في الدول العربية المسلمة، فإنني سأقتصر على بضعة ملاحظات نظرية عن المستقبل المُحتمل للمرأة في العالم العربي. وقبل المضي قدماً، أود أن ألفت انتباهكم إلى عدم كفاية النموذجين الوحيدين "لتحرر المرأة" المتوفرين حالياً في العالم العربي المسلم.

إن قلة النماذج المؤثرة "للنساء المحررات" قد يوضح رد الفعل القوي بشكل بارز من قِبل معظم المسلمين، والذي يثيره "تحرر النساء." (وأعني بـ نماذج مؤثرة النماذج التي تثير صوراً محددة بما يكفي لإثارة مشاعر الناس.) أحدهما هو النموذج العربي الداخلي، ذلك الخاص بالعائلة وأنماط الجنسانية في حِقبة ما قبل الإسلام، والثاني هو من الخارج، النموذج الغربي. إن النماذج الإشتراكية لأنماط العائلة والجنسانية بالكاد معروفة، وتتمتع بلامبالاة مغروسة بعناية، وقائمة، غالباً، على الجهل أكثر من التحليل المُطلع. وكل من النموذجين ما قبل الإسلامي والغربي، يثيران صوراً مؤذية للجنسانية، بالرغم من أن ذلك عائد لأسباب مختلفة.

توصف جنسانية ما قبل الإسلام في الأدب العربي على أنها فوضوية، وتقبل أي شخص وأي شيء، ويتفشى فيها العلاقات الجنسية غير الشرعية التي أساسها هو حرية إرادة المرأة، وحرية اختيار أو رفض شريكها أو شركائها في العملية الجنسية، وعدم الأهمية المُطلقة للأب البيولوجي والشرعية الأبوية. إن الفكرة من حرية إرادة الأنثى الجنسية المُشار إليها بمصطلح "تحرر المرأة" تثير على الأرجح مخاوف موروثة من هذه المرأة الأسطورية (غير المتحضّرة) الجاهلية، التي كان الذكر قبلها محروم من جميع طموحاته وسيطرته وامتيازاته. إن الطريقة لإقناع وتأييد "امرأة محررة" هو إرضاءها وجعلها تحبك، وليس إكراهها وتهديدها. ولكن المجتمع المسلم لا ينشئ الرجال على كسب المرأة من خلال الحب؛ فهم مجهزين بشكل رديء للتعامل مع امرأة لديها حرية إرادة؛ ومن هنا يكون الصد والخوف اللذين يرافقان فكرة تحرر المرأة.

إن خلط حرية الإرادة الجنسية للمرأة مع الفوضوية والاختلاط الجنسي الحيواني غير الشرعي، لايقتصر على المجتمعات المسلمة التي تواجه تغييرات بالغة في بنية عائلاتهم. هذا الخلط وجد، ولا يزال موجوداً في أي مجتمع يقوم نظامه العائلي على استعباد المرأة. كان على ماركس وإينجلز مهاجمة الخلط لدى الكتّاب البرجوازيين بشكل متكرر، الذين شوّهوا تفكيرهم عن أية عائلة لم يتم فيها الحط من مكانة المرأة إلى منزلة جارية خاضعة.[2] وكان عليهما أن يبيّنا مراراً وتكراراً أن الجنسانية غير البرجوازية القائمة على أساس المساواة بين الجنسين لا تؤدي بالضرورة إلى العلاقات الجنسية غير الشرعية، وأن نمط العائلة البرجوازية كان تجريد غير مبرر من الصفات الإنسانية لنصف المجتمع. والحجة ذاتها تصح في المجتمعات المسلمة. فالزواج الإسلامي يقوم على افتراض أن النظام الاجتماعي يمكن المحافظة عليه فقط إذا تم تقييد خطورة الفوضى الكامنة للمرأة من قِبل زوج مسيطر غير محب، والذي لديه، إلى جانب زوجته، إناث أخريات (خليلات وزوجات أخريات، وبغايا) متاحات من أجل متعته الجنسية في ظل ظروف مهينة بالدرجة ذاتها.[3] إن النظام الجنسي الجديد القائم على أساس غياب قيود مجرّدة من الصفات الإنسانية لقدرة المرأة يعني تدمير العائلة المسلمة التقليدية. وفي هذا المجال، فإن المخاوف المرتبطة مع التغييرات في العائلة وظروف المرأة هي مخاوف مبررة. هذه المخاوف، المغروسة في الثقافة عبر قرون من اضطهاد المرأة، يدوّي صداها وتنتعش بصور حية ومهينة بالقدر ذاته من الحياة الجنسية الغربية وتفكيكها لأنماط العائلة المصوَّرة على كل جهاز تلفاز مستورَد.

من المفهوم أن الآباء والأزواج المسلمين يشعرون برعب من فكرة تحوّل أنماط عائلاتهم وحياتهم الجنسية إلى الأنماط الغربية. والصفة المذهلة للجنسانية الغربية هي تشويه استقامة المرأة، واختزال قيمتها إلى بضعة إنشات من اللحم العاري الذي تُصوَّر ظلاله وأشكاله بلا حدود، بدون هدف سوى الربح. في حين أن استغلال المسلم للأنثى مغطى تحت حجابات، ومخفي وراء الجدران، وللإستغلال الغربي النكهة السيئة في كونه ظاهر ومفضوح بشكل مفرط.

من الجدير بالملاحظة أن مخاوف الآباء والأزواج المسلمين ليست بدون أساس تماماً؛ فـ"تحرر" المرأة المسلمة الوليد قد اقترض، في الواقع، كثير من الصفات من أسلوب المرأة الغربية في الحياة. والإشارة الأولى للمرأة العربية "المتحررة" كانت في طرح الحجاب والإتجاه نحو الثوب الغربي الذي كان في ثلاثينيات وأربعينيات وخمسينيات القرن

العشرين لباس زوجة المستعمر. وكان التحدث بلغة أجنبية غالباً نتيجة طبيعية لطرح الحجاب، وكانت النساء "المتحررات" عادة أفراداً في الطبقتين العليا والوسطى. وهنا نقارب جانباً آخر من صعوبة أخرى تعاني منها المجتمعات المسلمة في التكيُّف مع حرية إرادة الأنثى. إن تغريب أول النساء "المتحررات" كان ولا يزال جزء لا يتجزأ من تغريب الطبقات العربية المسلمة الحاكمة. إن المخاوف التي أيقظها تغريب المرأة يمكن تفسيرها ببساطة على أنها مثال آخر من المجتمع المسلم المؤمن بأن الذكور قادرين على اختيار ما هو جيد في الحضارة الغربية، ونبذ العناصر السيئة، في حين أن النساء غير قادرات على الإختيار بشكل صحيح. وهذا متوافق مع الرأي المسلم التقليدي عن المرأة بوصفها غير قادرة على تقرير ما هو جيد وما هو سيء.

وهناك عامل آخر يساعد في فهم مخاوف الرجال من التغييرات التي تحدث الآن، هو أن تغريب المرأة قد عزز قدراتها الإغرائية. لقد رأينا أن الأخلاق الإسلامية هي ضد تزيُّن المرأة وعرض مفاتنها؛ وكان الحجاب والجدران وسائل منع الإغراء الفعالة بشكل كبير. لقد سمح التغريب لأجساد أنثوية مزينة ومكسوة بشكل مغرٍ بالظهور في الشوارع. ومن المثير للاهتمام أنه عندما كان ينبغي على حركات تحرر المرأة الغربية رفض ظهور الجسد في وسائل إعلام إباحية، كانت المرأة المسلمة على الأرجح تطالب بالحق في جسدها كجزء من حركة تحررها. في السابق، كان جسد المرأة المسلمة يخص الرجل الذي يمتلكها، الأب أو الزوج. إن تكاثر وانتشار صالونات التجميل ومحلات بيع الملابس الجاهزة في المدن المغربية يمكن تفسيره على أنه تمهيد لإلحاح المرأة على المطالبة بأجسادهن، والذي سيصل ذروته في مطالب أكثر جوهرية، مثل المطالبة بتنظيم النسل والإجهاض.

بوصفنا للنماذج المتاحة واستقبالها السلبي، اسمحوا لي بالمخاطرة بتقديم بضعة احتمالات بشأن مستقبل تحرر المرأة في المجتمعات المسلمة، بناء على تصوّر انطلاقاً من الوضع الحالي.

بالكاد يمكن الإعتراض على أن هناك تغييرات جوهرية في ظروف المرأة المسلمة. لقد نالت المرأة الكثير من الحقوق التي كانت محرومة منها من قبل، مثل الحق في التعليم، والحق في أن تنتخِب وتُنتخَب، والحق في استخدام الفضاءات غير منزلية. ولكن السمة الهامة لهذا "التحرر" الوليد هي أنها ليست نتيجة خطة دقيقة لتنمية موجَّهة على نطاقٍ

الأمة. وليست نتيجة انخراط المرأة الهائل في أسواق العمل، المقترن بحركات نسائية منظمة. إن اكتساب المرأة الجزئي والمُجزأ للحقوق في الدول العربية المسلمة هو ظاهرة عشوائية، وغير مخطط لها، وغير منهجية، ويعود ذلك بشكل رئيس إلى تفكك النظام التقليدي تحت ضغوط من الداخل ومن الخارج. لذا، فإن تحرر المرأة المسلمة يبدو بأنه يتبع نموذجاً *من نوع خاص*.

وفقاً للمحافظين المتشددين المفزوعين والغارقين بشكل مفرط في التقاليد المتحجرة، فإن التغيير يزعزع أساسات العالم الإسلامي. إن التغيير هو أمر متعدد الأبعاد ومن الصعب السيطرة عليه، لا سيما بالنسبة لأولئك الذين يرفضونه. وسواء تم قبوله أم رفضه، فإن التغيير ينخر باستمرار في آلية الحياة الاجتماعية المعقدة، وكلما رُفِض أكثر، كانت تأثيراته أعمق وأكثر مفاجأة. ووحدة الجنسية الغيرية (Heterosexual Unit) لا تزال غير مُعترَف بها من قِبل الحكام المسلمين على أنها محور هام لعملية التنمية الوطنية. فتكرس خطط التنمية مئات الصفحات لمكننة الزراعة والتعدين والأعمال المصرفية، وبضعة صفحات فقط لظروف الأسرة والمرأة. أريد أن أشدد، من ناحية، على عمليات التغيير العميقة وبعيدة المدى في العمل في الأسرة المسلمة، ومن ناحية أخرى، على الدور الحاسم للمرأة والأسرة في أية خطة تنمية جادّة في اقتصاد العالم الثالث.

الأسرة والمرأة

كما هو مبين آنفاً، فإن إحدى السمات المميِّزة لجنسانية المسلمين هي إقليميتها، التي تعكس تقسيماً محدداً للعمل ومفهوماً محدداً للمجتمع والسلطة. إن إقليمية جنسانية المسلمين تضع نماذج للمناصب والمهام والسلطة. فقد كانت تتم رعاية المرأة، المحصورة مكانياً، مادياً من قِبل الرجل الذي يمتلكها، مقابل طاعة تامة، وخدمات جنسية وإنجابية. لقد كان النظام بكامله منظماً بحيث أن *الأمة* المسلمة كانت في الواقع مجتمعاً من المواطنين الرجال الذين كانوا يمتلكون، من بين أشياء أخرى، النصف الأنثوي من السكان. وفي مقدمته إلى *المرأة والإشتراكية (Women and Socialism)*، يعلّق جورج طرابيشي أن الناس عموماً يقولون أنه يوجد مئة مليون عربي، ولكن في الواقع يوجد خمسون مليوناً فقط، كون قِطاع الإناث قد مُنع من المشاركة في المسؤوليات الاجتماعية.[4] وكان للرجال المسلمين دائماً العديد من الحقوق والإمتيازات أكثر من النساء المسلمات، بما في ذلك

حتى حق قتل نسائهم (ولا يزال قانون العقوبات المغربي يُظهِر أثراً من هذه السلطة في المادة 418، التي تمنح ظروفاً مخففة للرجل الذي يقتل زوجته الزانية).[5] ويفرض الرجال على النساء وجوداً مصطنعاً ضيقاً جسدياً وروحانياً.

• • •

إحدى نتائج انهيار الحياة العائلية التقليدية، لأول مرة في تاريخ المغرب الحديثة، هو أن الزوج يواجه زوجته مباشرة. فالرجال والنساء يعيشون بشكل متقارب أكثر ويتفاعلون بشكل أكثر مما كانوا في أي وقت سابق، وذلك يعود، جزئياً، إلى تراجع عوامل المعارضة لاشتهاء المغاير، مثل وجود الحماة، والفصل الجنسي. على الأرجح أن هذه المواجهة المباشرة بين الرجال والنساء، الناشئة عن تقاليد متعارضة جنسياً، مشحونة بالتوترات والمخاوف من كِلا الطرفين.

ويعتمد مستقبل ديناميات ذكر ـ أنثى على الطريقة التي تعالج بها الدول المتقدمة إعادة تعديل الحقوق الجنسية، وإعادة تقويم الوضع الجنسي. في المغرب، أبقى المُشَرِّع على المفهوم التقليدي للزواج. والتعريف القديم لحالات الجنس القائم على أساس تقسيم العمل وفقاً للجنس، أصبح مقبولاً من جديد بوصفه أساس قانون الأسرة: تعرِّف المادة 35 الرجل على أنه المعيل الوحيد للأسرة. وهو مسؤول ليس فقط عن نفسه، بل مسؤول كذلك عن زوجته صحيحة البنية، والتي تُعرَّف بالتالي على أنها تابعة اقتصادياً، ومشاركتها مقتصرة على الخدمات الجنسية، والإنجاب، والعمل المنزلي.

وتعريف الذكورية على أنها القدرة على كسب راتب يعني إدانة أولئك الرجال الذين يعانون من البطالة (أو تهديدها) لفهم المشاكل الاقتصادية على أنها تهديدات بالإخصاء. علاوة على ذلك، ولما كان *القانون* يُعرِّف كسب الراتب على أنه دور الرجل، فإن المرأة التي تكسب أجراً ستُعتبَر على أنها إما ذكورية أو مخصيّة (عاقد). وإذا أصبح الوصول إلى امتيازات الرجل أكثر سهولة على النساء، عندئذ سيُعتبَر الرجال على أنهم أصبحوا أكثر أنثوية.

• • •

الدولة بوصفها التهديد الرئيس للتفوق الذكوري التقليدي

على الرغم من دعمها المستمر لحقوق الذكر التقليدية، فإن الدولة تشكّل تهديداً ومنافساً قوياً للذكر كأب وكزوج. فالدولة تضطلع بالمهام التقليدية لرب الأسرة الذكر، مثل الثقافة وتوفير الأمان الاقتصادي لأفراد العائلة. وبتوفير نظام مدارس حكومية على نطاق الدولة، وراتب فردي للزوجات العاملات، والبنات، والأبناء، فقد دمرت الدولة ركائز سلطة الأب. إن دور الدولة البارز بشكل متزايد قد جرَّد رب الأسرة القوي تقليدياً من امتيازاته، ووضعه في موضع تبعية فيما يتعلق بالدولة بشكل لا يختلف كثيراً عن موضع المرأة في الأسرة التقليدية. إن رب الأسرة معتمد على الدولة (الموظِّف الرئيس) لتعيله، تماماً مثلما هن النساء معتمدات على أزواجهن في الأحوال التقليدية. فالإعالة الاقتصادية تُعطى مقابل الطاعة، وهذا يميل إلى زيادة التماسك بين الذكر ـ الأنثى كدفاع ضد الدولة وإحباطاتها اليومية.

إن لمصطلح "تعزيز التمييز على أساس نوع الجنس (Sexist)" كما يتم توظيفه في الإنجليزية معنى ضمنياً أن الذكور مفضلون على حساب الإناث. إن اعتقادي، بالرغم من ما هو ظاهر، هو أن النظام الإسلامي لا يفضّل الرجال؛ إن تحقيق الذات عند الرجال ضعيف ومحدود بقدر ما هو عند النساء. وبالرغم من أن هذه المساواة في الاضطهاد مخفية بواسطة "امتيازات" الرجل المسلم المعروفة على مستوى العالم، فقد حاولت أن أوضحها عن طريق إظهار كيف يكون تعدد الزوجات والطلاق وسائل ظالمة لكِلا الجنسين. إن نظرية المسلم عن الجنسانية ترى المرأة على أنها جذابة بشكل لا يُقاوم، ومصدر كثير من المُتع. وأي قيود على حق الرجل في هذه المُتع، حتى لو أخذت شكل قيود على المرأة وحدها (العزلة، على سبيل المثال)، فإنها في الواقع تهاجم قدرة الرجل الكامنة على الأداء الجنسي.

وربما يُناقَش أن النظام الإسلامي يجعل الرجال يدفعون ثمناً نفسياً من أجل إشباع الحاجات الجنسية أعلى مما تدفع النساء، وذلك، على وجه الدقة، لأن النساء مكيَّفات على قبول القيود الجنسية على أنها "طبيعية،" في حين أن الرجال يُشجَّعون على توقع إشباع شامل لحاجاتهم الجنسية. ويتم تنشئة الرجال والنساء اجتماعياً للتعامل مع الإحباط الجنسي بشكل مختلف. إننا نعرف أن خيبة أمل الشخص تنمو عند ارتفاع توقعاته. من سن الرابعة، أو أبكر، تتم توعية المرأة في المجتمع المغربي بالقيود الجنسية التي ينبغي أن

تواجهها. بينما الصعوبات التي يعاني منها الذكر المغربي في التعامل مع الإحباط الجنسي تكاد تكون غير معروفة للمرأة المغربية، المصابة بصدمة في وقت مبكر بما يكفي لبناء دفاعات ملائمة. بهذا المعنى كذلك يكون النظام الإسلامي غير "معزز للتمييز على أساس نوع الجنس."

• • •

اتجاهات مستقبلية

• • •

إن موقف الإسلام الإيجابي، بشكل أساسي، تجاه الجنسانية يؤدي إلى وجهات نظر صحية عن جنسانية محققة لذاتها، ومندمجة بانسجام في الحياة الاجتماعية، أكثر من موقف الغرب السلبي، بشكل أساسي، تجاه الجنسانية. والتغييرات الجديّة في التكيف بين الذكر- الأنثى في الدول الغربية تنطوي ضمناً على تغييرات ثورية في مجتمع تقرر فيه هذه البلدان الإصلاحية تجنبها بأي ثمن. والمجتمعات المسلمة *غير قادرة* على أن تكون إصلاحية؛ فليس لديها موارد كافية لتكون قادرة على توفير مخففات. وإعادة التمليس السطحي للنظام ليس حلاً ممكناً بالنسبة لهم.

وعلى مستوى أعمق من القوانين والسياسة الرسمية، فإن النظام الاجتماعي الإسلامي يرى الأنثى على أنها فرد عدواني قوي يمكن لقوتها، إذا لم يتم ترويضها وكبحها، أن تؤدي إلى تآكل النظام الاجتماعي. وعلى الأرجح، وعلى المدى الطويل، ستسهِّل هذه الرؤية اندماج المرأة في شبكات صنع القرار والسلطة. إحدى العقبات التي كانت المرأة الغربية تتعامل معها هي نظرة مجتمعها إلى المرأة بوصفها كائن سلبي أدنى درجة. إن حقيقة أن أجيال النساء المثقفات جامعياً في كل من أوروبا وأمريكيا أخفقت في كسب الوصول إلى مناصب صنع القرار يُعزى، جزئياً، إلى هذه الصورة المغروسة بعمق عن المرأة بوصفها أدنى درجة. إن صورة المرأة في الإسلام على أنها مصدر القوة، من المرجح أنها تجعل المرأة المسلمة تضع أهدافاً اسمى وأوسع من مجرد المساواة مع الرجل. ويبدو أن أحدث الدراسات حول طموحات الرجال والنساء تبدو أنها تصل إلى النتيجة ذاتها: إن الهدف ليس تحقيق المساواة مع الرجل. فقد اعتبرت النساء أن ما لدى الرجال لا يستحق الحصول عليه. فأهداف المرأة قد تمت صياغتها بالفعل من حيث الرفض العالمي لنماذج

جنسية مُعترَف بها، محبطة للذكور ومهينة للإناث. هذا ينطوي على تنظيم ثوري للمجتمع بكامله، ابتداءً من بنيته الاقتصادية، وانتهاءً بقواعده اللغوية. ويعذر صادق جلال العظم نفسه في بداية الكتاب لاستخدامه التعبير "هو" طوال الكتاب، في حين أنه في الواقع كان ينبغي أن يستخدم تعبيراً حيادياً، لأن نتائج أبحاثه صحيحة للرجال وللنساء على حد سواء.[6] وكعالم اجتماعي فإنه يستاء من كونه سجين قواعد اللغة العربية، التي تفرض ضميراً لتحديد الجنس.[7] ولكن ليس الكثير من الذكور العرب لا يزالون يشعرون بالإحراج من قواعد اللغة العربية المتحيزة جنسياً، ولو أن الأغلبية يشعرون بالفعل بالنفور من الوضع الاقتصادي.

إن أصحاب السلطة في البلدان العربية، بصرف النظر عن تركيبتهم السياسية، يعتبرون مذنبين بتعزيز التغيير وهم على دراية بهذا، بغض النظر كم هي مطالبتهم مدويّة للتمسك بـ"الماضي المجيد" كطريق إلى الحداثة. وقد فسَّر المؤرخون الإنبعاث الجديد، إلى حد ما، للبلاغة التقليدية بوصفها انعكاساً للجماعات الحاكمة المُهدَّدة بعمليات خطيرة من التغيير.[8] إن المشكلة التي تواجهها المجتمعات العربية ليس في ما إذا كان يتعين التغيير أم لا، وإنما سرعة التغيير. إن الصلة بين تحرر المرأة والتنمية الاقتصادية يظهران في التماثلات في ظروف الجنسين في العالم الثالث؛ فالجنسان يعانيان من الإستغلال والحرمان. لا يملك الرجال، كما في ما يُسمى بالمجتمعات الغربية المتمتعة بوفرة، أفضليات واضحة على النساء. فالذكور والإناث يعانون من الأمية والبطالة على حد سواء. هذا التشابه بين الرجال والنساء بكونهم أفراداً محرومين ومُستغلّين بالقدر ذاته، يَفترِض أهمية جسيمة في التطور المرجو لبنية الأسرة في العالم الثالث. لقد بيّن جورج طرابيشي سُخف الرجال الذين يجادلون أنه لا ينبغي تشجيع النساء للحصول على عمل في المجتمع العربي، حيث يعاني الرجال من البطالة.[9] ويحاجج أن المجتمع لا ينبغي أن يهدر الموارد البشرية في البطالة، إنما يجب أن يوجِّه ثروة الموارد منهجياً إلى أعمال إنتاجية. والنصف الإنثوي من الموارد البشرية أكثر من مرحب به في المُستقبل العربي.

قد يتكهن المرء بأن تحرر المرأة في بيئة عربية سيأخذ على الأرجح مسلكاً أسرع وأكثر تطرفاً من البلدان الغربية. فالنساء في الديمقراطيات الليبرالية الغربية ينظمن أنفسهن للمطالبة بحقوقهن، ولكن مضطهديهن أنظمة قوية وغنية وإصلاحية. ويجري الحوار ضمن سمة الإطار الإصلاحي للديمقراطيات البرجوازية. وفي مثل هذه الحالات، فمن

المرجح أن تستغرق التغييرات الجديّة وقتاً طويلاً. وستحصل النساء الأمريكيات على حق الإجهاض، ولكن سيمر وقت طويل قبل أن يتمكّنّ من منع استغلال جسد الأنثى بوصفه سلعة رائجة. وعلى النقيض من ذلك، فإن النساء المسلمات يشاركن في حوار صامت ولكنه متفجّر مع طبقة حاكمة هشة، مهمتها الوحيدة هي ضمان النمو الاقتصادي وتخطيط لمستقبل بدون استغلال وحرمان. الطبقات الحاكمة العربية آخذة بإدراك أنها مكلفة ببناء مستقبل سيادي، يدور بالضرورة حول موقع جميع الموارد البشرية والطبيعية والإستفادة منها جميعها لصالح جميع السكان. إن المرأة العربية هي عنصر محوري في أي مستقبل سيادي. وأولئك الذين لم يدركوا هذه الحقيقة يضللون أنفسهم وبلادهم.

[1975]

ملاحظات

1. Mariarosa Della Costa, *Women and the Subversion of the Community,* Bristol 1972.
2. 'الشيوعية في الزواج' 'Communism in Marriage'، مقالة بقلم ديفيد ريازانوف، نُشرَت في موسكو عام 1926، صدرت نسخة منها في *المرأة والإشتراكية* مترجمة ومحررة بقلم جورج طرابيشي، بيروت 1974 (الطبعة الثانية)، ص ص 33- 70.
3. الدكتورة سلوى خماش، *المرأة العربية والمجتمع التقليدي*، بيروت 1974 (الطبعة الثانية)، على الأخص الفصل 5 (العلاقة بين الجنسين) و الفصل 7 (مكانة الزوجة).
4. جورج طرابيشي في مقدمته إلى *المرأة والإشتراكية*، ص 13.
5. تنص المادة: 'القتل أو الجرح أو الضرب أفعال مبررة إذا تم ارتكابها من قِبل زوج ضد زوجته و/أو شريكها لحظة مفاجأته لهما *(in flagrante delicto)* يرتكبان جريمة الزنا.
6. صادق العظم، ص ص 110 ـ 111.
7. المصدر نفسه، ص 28.
8. عبد الله العروي '*أزمة المثقفين العرب*' 'La Crise des Intellectuels Arabes'، بحث تمت مناقشته في ندوة في لوفان، 1970، نُشر في La Crise des Intellectuels Arabes، باريس 1974.
9. جورج طرابيشي، *مقدمة إلى المرأة والاشتراكية*، ص 13.

الجزء V

1975 ـ 1985





1975 ـ 1985 : مقـــدمـة

الفترة من 1975 إلى 1985 كانت متميزة بالتيارات السياسية والاجتماعية والفكريـة المتـضاربة. في السياسة الوطنيـة، انتهـت الحـرب الفيتناميـة بهزيمـة الولايـات المتحدة. وانتهـت رئاسـة نيكسون كـذلك، بعد جلسـات استماع ووترغيت، باستقالة نيكسون، تاركة شعوراً بخيبة أمل سياسية. وفي الوقت ذاته، كانت هذه الفترة بالنسبة للنساء داخل وخارج الجامعات والكليات هي فترة إثارة، وإنجاز لنضالات سابقة إلى حد ما، وأمل في تغيير مستقبلي. كانت برامج دراسات جديدة عن المرأة تؤسَّس كل عام في الكليات والجامعات، وكانت تُجمع جهود واسعة النطاق، مدعومة من قِبل مُمولين مرموقين، مثل مؤسسة فورد و(صندوق تحسين التعليم ما بعد الثانوي) (FIPSE) لتغيير المناهج التعليمية الذكورية المترسخة في كل ميدان. وكانت الحملة لإقرار تعديل الحقوق المتساوية في أوج نشاطها، واستمر إنشاء المنظمات والأعمال التجارية والمؤسسات النسائية. وفي 1975، أعلنت الأمم المتحدة السنوات من 1976 ـ 1985 عَقداً للمرأة، واعتقدت كثير من النساء في الولايات المتحدة وحول العالم أنه من الممكن أن يكون كذلك. من ناحية أخرى، وبحلول 1982، كان رونالد ريغان قد انتُخِب، وباء إقرار تعديل الحقوق المتساوية بالفشل. وبالإدراك المؤخر نرى أن التنظيم في معارضة لتعديل الحقوق المتساوية قد أرسى الأساس فكرياً وتنظيمياً لرد فعل سلبي واسع النطاق ضد النسوية وفعاليات اجتماعية أخرى في الجزء الأخير من ثمانينيات القرن العشرين.

ومن حيث النظرية النسوية، يبرز عام 1975 باعتباره عام نشر هام. في 1975، نشرت غيل روبين مقالتها المميزة "المتاجرة بالنساء،" وعبر الأطلسي، نشرت هيلين سيكسو "ضحكة ميدوسا." يمكننا، بدون مبالغة تقريباً، أن نستخدم هاتين المقالتين لتحديد اتساع التفكير النسوي على مدى العقد التالي ــ إحداهما مادية واجتماعية،

والأخرى مطوَّقة بشدة في الخطاب والرمزية. في هذه الفترة، يصبح الاتساع في فروع الدراسة التي يتم فيها إنجاز مؤلَّفات النظرية النسوية واضحاً، بما في ذلك فيلسوفات (فري)، وعالمات لاهوت (باجيلز)، وشاعرات (لورد، ريتش)، وباحثات في علم الإنسان (أورتنر)، ومؤرخات (سكوت)، ومحللات نفسيات (شودورو، إيريغاري)، وجميعهن يحاولن أن يفهمن من وجهات نظر مختلفة تقسيمات العمل والسلطة التي تعزز التمييز على أساس الجنس واضطهاد المرأة.

إن النقاشات من أجل الإختلافات الأنثوية، والمبيّنة في حركة نسوية متطرفة وثقافية، شكّلت في هذه الحقبة كذلك تطوراً (أو مزيداً من التطور) للحركة النسائية الإيكولوجية، والروحانية النسوية، وسياسة السلام النسوية. عرضت مؤلَّفات الباحثات في النسوية الإيكولوجية، من بينهن سوزان غريفن وإينيسترا كينغ، تماثلاً بين هيمنة الرجل على المرأة وسيطرته على الطبيعة، وإمكانية وجود علاقة مختلفة بين المرأة والطبيعة. ووجدت النسوية الروحانية تعبيراً في التعقيبات النقدية للديانات المُعترَف بها مثل المسيحية واليهودية والإسلام، وفي استكشافات دين الآلهة، وممارسة ما قبل المسيحية لتطوير النظريات اللاهوتية النسوية والمرأوية، والممارسات الدينية. وربما تُجسِّد سياسة السلام النسوية أفضل ما يمكن في معسكر المرأة للسلام في غرينهام الذي أُنشئ في 1981 خارج أبواب قاعدة الصواريخ الأمريكية في حديقة غرينهام في المملكة المتحدة. وتوفر تحليلات مثل تحليل سارة روديك لـ"التفكير الأمومي" و "الحب الواقي" للمرأة، الأسس النظرية لهذا النوع من فعالية السلام.

أصبحت الإنشقاقات داخل الحركة النسوية ــ المتمحورة حول العِرق والجنسانية، والفعالية، وربما موجودة دائماً تحت السطح ـ واضحة في الجزء الأخير من هذه الحِقبة. إن نشر *This Bridge Called My Back* (1981) *and All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave: Black Women's Studies* (1982) أعربت عن انتقاد من جانب نساء ملونات وحركة المرأة من قِبل نساء بيض. هذه الكتب طالبت كذلك بالاهتمام بمجموعة أعمال إبداعية وفكرية تم إنتاجها من

قِبل نساء ملونات بحيث ينبغي أن تصبح جزءاً من القاعدة المعرفية للفكر النسوي. إن الصراعات بين المثليات والنساء غير المثليات على الانفصالية واشتهاء الجنس المغاير، ودور الرجل في الحركة النسوية، مزقت المنظمات إرباً. وفي الوقت ذاته، فربما يُفهَم انقساماً مصطنعاً بين أولئك اللواتي لا يزلن يقمن بأعمال جماهيرية، وأولئك اللواتي يعملن الآن بشكل أساسي ضمن مؤسسات أكاديمية، على أنه انقساماً بين النظرية والتطبيق العملي.

واختُتِم عقد الأمم المتحدة للمرأة في 1985 بمؤتمر في نيروبي، كينيا. والذي كان بالنسبة لعدة نساء بداية محاولات لفهم ما يمكن أن تكون الحركة النسوية العالمية حقاً. وبنشره عام 1984، فإن مقال تشاندرا موهانتي عن "نساء العالم الثالث وسياسة الحركة النسوية" هو إحدى المحاولات لتوفير إطار نظري لهذا المشروع.

61

متعة بصرية وسينما روائية

لورا مولفي

لورا مولفي إنجلترا. 1941 ـ. منتجة أفلام. باحثة نظرية للأفلام. *Visual and Other Pleasures* (1989), *Fetishism and Curiosity* (1996).

I. مقدمة

أ. استخدام سياسي للتحليل النفسي

هذا البحث معدٌّ لاستخدام التحليل النفسي لاكتشاف أين وكيف يتم تعزيز التشويق في الأفلام عن طريق نماذج تشويق موجودة سابقاً، ومستخدمة فعلياً ضمن الموضوع الفردي (عينة الفرد) والتشكيلات الاجتماعية التي شكّلته. ويأخذ كنقطة إنطلاق الطريقة التي يعكس فيها الفيلم، ويكشف، وحتى يستغل، التفسير الصريح والمُعترَف به اجتماعياً للإختلاف الجنسي الذي يسيطر على الصور، والطرق المثيرة جنسياً للنظر والمشهد. ومن المفيد فهم ماذا كانت السينما، وكيف عمل سحرها في الماضي، عند تجربة النظرية والتطبيق التي ستتحدى سينما الماضي هذه. لذا، فإن التحليل النفسي ملائم هنا كسلاح سياسي، يعرض الطريقة التي قام بها لاوعي المجتمع الأبوي ببناء شكل الفيلم.

إن مفارقة هيمنة الذكر في جميع مظاهرها هي أنها تعتمد على صورة المرأة المخصية لإعطاء درجة ومعنى لعالمها. فكرة امرأة تبدو كوتد الإعدام بدون محاكمة بالنسبة للنظام: إن عدم وجود العضو الذكري عندها هو الذي يُظهره كوجود رمزي، ورغبتها في تعويض النقص هي التي تجعل العضو الذكري مهماً. ولم تُبرز الكتابات الحديثة عن التحليل النفسي والسينما، بما فيه الكفاية، أهمية تمثيل شكل الأنثى بنمط رمزي يتحدث، في الملاذ الأخير، عن الإخصاء ولا شيء آخر. وللإيجاز باختصار: إن عمل المرأة في تشكيل اللاوعي الأبوي ذو شقين، فهي أولاً ترمز إلى تهديد الإخصاء بالغياب الحقيقي للعضو الذكري عندها، وثانياً تُنشئ طفلها ضمن الرمزية. وبمجرد أن يتم تحقيق هذا، فإن مدلولها في

العملية له غايته، وهو لا يدوم في عالم القانون واللغة إلا كذكرى تتذبذب بين ذكرى اكتمال الأمومة وذكرى النقص. كلاهما مُثبَت في الطبيعة (أو في التشريح في عبارة فرويد الشهيرة). إن رغبة المرأة خاضعة لصورتها كحاملة للجرح النازف، ويمكنها الوجود فقط بالارتباط بالإخصاء، ولا يمكنها تجاوزه. وتحوّل طفلها إلى الدلالة على رغبتها في امتلاك عضو ذكري (حالة الدخول في الرمزية، كما تتخيل). إما أنه ينبغي عليها أن تفسح مجالاً للكلمة، اسم الأب والقانون، أو تكافح للحفاظ على طفلها في درجة أدنى معها في الظلام الجزئي لما تبتدعه المخيلة. فالمرأة، إذن، تتخذ موقعاً في ثقافة أبوية كدلالة للآخر الذكر، مقيدة بنظام رمزي يمكن للرجل فيه أن يظل حياً في نزواته وهواجسه من خلال أمر لغوي بفرضهم على الصورة الصامتة للمرأة التي لا تزال مربوطة بمكانها كحاملة للمدلول، وليست كصانعة للمدلول.

هناك اهتمام واضح في هذا التحليل للنسويات، إنه جمال في ترجمته الدقيقة للإحباط الذي يُعانَى منه في ظل نظام هيمنة الذكر. وهذا يقرّبنا من جذور اضطهادنا، ويقدّم توضيحاً أدق للمشكلة، ويواجهنا بالتحدي الأعظم: كيف نحارب اللاوعي المبني مثل لغة (تشكّل بشكل حاسم في لحظة وصول اللغة) في حين لا نزال محصورات داخل لغة النظام الأبوي. ولا يوجد طريقة يمكننا فيها إنتاج بديل فجأة، ولكن يمكننا البدء بإحداث تغيير عن طريق دراسة النظام الأبوي بالأدوات التي يوفرها، حيث لا يُعتبَر التحليل النفسي الأداة الوحيدة، وإنما أداة مهمة. لا زلنا منفصلات بفجوة كبيرة عن القضايا الهامة للاوعي الأنثوية، والتي قلما تكون ذات علاقة بنظرية هيمنة الذكر: تغيير جنس الطفلة الأنثى وعلاقتها بالرمزية، والمرأة الناضجة جنسياً بوصفها ليست أماً، والأمومة خارج مدلول العضو الذكري، والمهبل. ... ولكن، عند هذه النقطة، فإن نظرية التحليل النفسي بوضعها الحالي، يمكنها على الأقل أن تزيد فهمنا للوضع الراهن، وللنظام الأبوي المحصورين فيه.

ب. تدمير المتعة هو سلاح متطرف

كنظام تمثيل متقدّم، فإن السينما تطرح أسئلة عن الأساليب التي يُنشئ بها اللاوعي (الذي شكّله نظام الهيمنة) طرقاً للرؤية والمتعة بالنظر. لقد تغيرت السينما على مدى العقود الأخيرة. فلم تعد النظام الموحَّد القائم على أساس استثمار رأس مال ضخم يتجلّى أفضل ما

يمكن في هوليوود في ثلاثينيات وأربعينيات وخمسينيات القرن العشرين. وقد غيّر التقدُّم التكنولوجي (أفلام 16ملم، إلخ) الظروف الاقتصادية للإنتاج السينمائي، والتي يمكن أن تكون الآن حِرَفية، وكذلك راسمالية. لذا، أصبح هناك إمكانية لتطوّر سينما بديلة. ومهما تدبرت هوليوود أمرها في أن تكون واعية ذاتياً وتهكمية، فقد قصرت نفسها دائماً على خلفية (مكان وزمان) (mise-en-scene) رسمية تعكس المفهوم الأيديولوجي المهيمن للسينما. وتفسح السينما البديلة مجالاً لظهور سينما راديكالية بالمعنى السياسي والجمالي، وتعارض الفرضيات الأساسية للاتجاه السائد للفيلم. هذا لا يعني رفض الأخيرة بتزمت، ولكن لتسليط الضوء على الطرق التي تعكس فيها انشغالاتها الرسمية الهواجس النفسية للمجتمع الذي يُنتجها، وأكثر من ذلك، لتأكيد أن السينما ينبغي أن تبدأ، على وجه التحديد، عن طريق مقاومة هذه الهواجس والفرضيات. وأصبحت سينما الرواد الطليعيون سياسياً وجمالياً ممكنة، ولكن لا يزال وجودها كمزج ألحان.

لقد ظهر سحر أسلوب هوليوود بأفضل حالاته (وأساليب جميع السينمات التي تقع في مجال تأثيرها)، ليس على سبيل الحصر، وإنما في جانب واحد هام، من استخدامها البارع والمبسَّط للمتعة البصرية. وبدون اعتراض، قام الاتجاه السائد للأفلام بترميز الإباحية في لغة النظام الأبوي المهيمن. في سينما هوليوود المتقدِّمة إلى حد بعيد، كان فقط من خلال هذه الرموز أن الشخص المنعزل، الممزق في ذاكرته التصورية بشعور بالضياع، وبذعر من نقص محتمل في الخيال، اقترب من العثور على بارقة ارتياح: من خلال جمالها الصوْري، واستغلالها لهواجسه التكوينية. ستناقش هذه المقالة تشابك تلك المتعة المثيرة للشهوة الجنسية في الأفلام، ومعناها، وعلى وجه الخصوص، المكانة المركزية لصورة المرأة. يُقال أن تحليل المتعة، أو الجمال، يدمرها. هذا هو هدف هذه المقالة. ينبغي مهاجمة الارتياح وتعزيز الأنا التي تمثل اللحظة الهامة لتاريخ الفيلم حتى يومنا هذا. ليس لصالح متعة جديدة أعيد بناؤها، والتي لا يمكن أن توجد في المجرَّد، ولا لصالح عدم متعة محللة فكرياً، ولكن لإفساح مجال لرفض تام لسهولة الفيلم الخيالي الروائي ووفرته. إن البديل هو الإثارة التي تأتي من ترك الماضي وراءنا بدون رفضه، متجاوزين الأشكال البالية أو المستبدة، أو التجرؤ على التخاصم مع توقعات طبيعية ممتعة لفهم لغة جديدة للرغبة.

II. *المتعة في النظر/ الافتتان بالشكل البشري*

أ. تقدِّم السينما عدداً من المتع الممكنة. إحداها هي التلذذ عن طريق التلصص. وهناك ظروف تكون فيها المشاهدة بحد ذاتها مصدر متعة، تماماً مثل ما هناك متعة، في التكوين المعكوس، في أن يُنظر إلى الشخص. وفي البداية، وفي كتابه *ثلاث مقالات عن الجنسانية*، يعزل فرويد التلذذ عن طريق التلصص على أنه أحد عناصر الغرائز الجنسية الموجودة كدوافع بشكل مستقل تماماً عن مناطق الإثارة الجنسية. عند هذه النقطة، يربط التلذذ عن طريق التلصص باعتبار الآخرين أنهم أشياء، وإخضاعهم لنظرات مُحدِّقة مُسيطرة وغريبة. وتتركز أمثلته الخاصة حول نشاطات الأطفال في التلذذ عن طريق التلصص، ورغبتهم في أن يروا ويتأكدوا من الخصوصي والممنوع (الفضول بشأن الأعضاء التناسلية والمهام الجسدية للآخرين، وبشأن وجود العضو الذكري أو عدمه، وبشكل ارتجاعي، بشأن المشهد البدائي.) في هذا التحليل يكون التلذذ عن طريق التلصص فعال بشكل أساسي (فيما بعد في *الغرائز وتقلباتها* *(Instincts and their Vicissitudes)*، طوّر فرويد نظريته للتلذذ عن طريق التلصص أكثر، رابطاً إياها بشكل أساسي بتهيج جنسي ذاتي ما قبل مرحلة التناسل، والتي يتم تحويل متعة النظر إلى الآخرين بالتشبيه. يوجد هنا تشكيل قريب للعلاقة بين الغريزة النشطة وتطورها الإضافي في النموذج النرجسي.) وعلى الرغم من أن الغريزة تتغير بعناصر أخرى، على الأخص تكوّن الأنا، فإنها تستمر في الوجود بوصفها أساس الشهوة الجنسية للمتعة في النظر إلى الشخص الآخر كشيء. وفي الحالات المتطرفة، يمكن أن توجِّه الرغبة نحو انحراف جنسي، منتجة متلصصين ومختلسي نظر مهوسين، الذين يتحقق إشباعهم الجنسي فقط من المشاهدة، في إحساس سيطرة فعال، وتشييء الآخرين.

للوهلة الأولى، قد تبدو السينما على أنها بعيدة عن العالم المستتر لمشاهدة سرية لضحايا بدون علمهم وبدون رغبتهم. إن ما يُرى من الشاشة يُعرض بوضوح. ولكن الجزء الرئيس من الفيلم السائد، والتقاليد التي تتطور ضمنها بوعي، يصور عالماً محكم الإغلاق ينفك بشكل سحري، غير مبال بحضور المشاهدين، ومنتجاً لهم إحساساً بالإنفصال،

ومستغلاً لنزوتهم التلصصية. علاوة على ذلك، فإن الفرق الصارخ بين الظلام في الصالة (والتي تفصل كذلك المشاهدين عن بعضهم البعض) وسطوع أنماط انتقال الضوء والظل على الشاشة، يساعد في تعزيز خيال الانفصال التلصصي. وبالرغم من أن الفيلم يُعرَض حقيقة، وهو هناك ليُشاهَد، فإن ظروف تقاليد العرض على الشاشة والسرد تعطي المُشاهد وهماً بأنه يقوم بزيارة قصيرة إلى عالم خاص. ومن بين أمور أخرى، فإن وضع المشاهدين في السينما هو وضع كبت واضح لرغبتهم في إظهار عوراتهم، وتخيُّل الرغبة المكبوتة في الممثل.

ب. تُشبع السينما رغبة بدائية للمشاهدة التي تجلب المتعة، ولكنها كذلك تذهب أبعد، مطوِّرة التلذذ بالتلصص في جانبه المتعلق بالنرجسية. إن العادات المتبعة للفيلم السائد تركّز الانتباه على الشكل البشري. إن القياس والمكان، والقصص، جميعها مجسَّمة بأشكال وصفات بشرية. وهنا، فإن الفضول والرغبة في النظر تتمازجان مع انجذاب ذو تماثل وتعرُّف: الوجه البشري، والجسد البشري، والعلاقة بين الشكل البشري وما يحيط به، والوجود الصريح للشخص في العالم. وقد وصف جاك لاكان كيف أن اللحظة التي يتعرّف فيها الطفل على صورته في المرآة تكون حاسمة بالنسبة لتكوّن الأنا. وكثير من جوانب هذا التحليل هي ذات علاقة هنا. فمرحلة المرآة تحدث في وقت تسبق فيه طموحاته الجسدية قدرته الحركية، مما يؤدي إلى أن تعرُّفه على نفسه يكون ممتعاً حيث أنه يتخيل صورته التي في المرآة على أنها أكثر كمالاً ومثالية مما يختبر جسده. لذا، فإن التعرُّف مغطّى بسوء تعرُّف: فالصورة المتعرَّف عليها تُفهَم على أنها الجسد المنعكس للذات، ولكن سوء التعرُّف عليها بوصفها متفوقة يصوّر هذا الجسد خارج ذاته على أنه الأنا المثالية، الذات الغريبة، المُعاد دمجها بوصفها أنا مثالية، التي تعطي ارتقاء للجيل المستقبلي لدمج نفسه مع الآخرين. إن لحظة المرآة هذه تسبق اللغة عند الطفل.

من المهم بالنسبة لهذه المقالة هو حقيقة أنها صورة تُشكّل القالب للمتخيل، قالب التعرُّف/سوء التعرُّف، وتحديد الهوية، وبالتالي أصل النطق الأول "لأنا" الذاتية. هذه لحظة يتصادم فيها افتتان أقدم بالنظر (إلى وجه الأم، كمثال واضح) مع التلميحات الأولية

للوعي الذاتي. لذا، فهي ميلاد قصة حب/إحباط طويلة بين الصورة والصورة الذاتية التي وجدت هذه الشدة في التعبير في فيلم، وهذا التعرُّف الممتع في جمهور السينما. وبعيداً تماماً عن التماثلات الخارجية بين الشاشة والمرآة (التشكيل الهيكلي للشكل البشري في محيطه، على سبيل المثال)، فإن للسينما بُنى سحر قوية بما يكفي للسماح بفقدان مؤقت للأنا مع تعزيز الأنا في الوقت ذاته. إن الإحساس بنسيان العالم عندما تبلغ الأنا لاحقاً مرحلة إدراكه (لقد نسيت من أنا وأين كنت)، هو تذكر بحنين لتلك اللحظة ما قبل الذاتية للتعرُّف على الصورة. وفي الوقت ذاته فقد ميَّزت السينما نفسها في إنتاج مثاليات الأنا كما يتم التعبير عنها بشكل خاص في نظام النجوم، فالنجوم يمركزون كل من وجود الشاشة وقصة الشاشة عند أدائهم انطلاقاً من عملية معقدة لأوجه الشبه والاختلاف (الفاتن ينتحل شخصية العادي).

ت. تُظهر الأقسام II. أ وب، جانبين متناقضين للبُنى الممتعة للنظر في الوضع السينمائي التقليدي. ينشأ الأول، التلذذ بالتلصص، من المتعة في استخدم الشخص الآخر كعينة للإثارة الجنسية من خلال الرؤية. والثاني، المطوَّر من خلال النرجسية وتكوّن الأنا، يأتي من الإندماج مع الصورة المرئية. لذا، بلغة الفيلم، أحدهما يُلمح إلى انفصال للهوية المثيرة للشهوة الجنسية للشخص من العينة التي على الشاشة (تلذذ بالتلصص فعال)، والآخر يتطلب تطابقاً للأنا مع العينة التي على الشاشة من خلال افتتان المُشاهد بمثيله وتعرُّفه عليه. والأول هو وظيفة غرائز جنسية، والثاني هو وظيفة الشهوة الجنسية للأنا المضخمة. هذا الفصل بين متضادين كان حاسماً بالنسبة لفرويد. وبالرغم من أنه رأى الإثنين على أنهما يتفاعلان ويغطيان بعضهما البعض، فإن التوتر بين الدوافع الغريزية وحفظ الذات يستمر في كونه تنافراً ملحوظاً من ناحية المتعة. وكلاهما بُنى تكوينية وآليات، وليس معنى. وفي حد ذاتهما ليس لهما مغزى، وينبغي أن يرتبطا بمثالية ما. وكلاهما يسعى إلى أهداف بدون اكتراث بحقيقة إدراكية، موجداً مفهوماً مصوراً ومثيراً جنسياً للعالم الذي يشكّل مفهوم الشخص ويسخر من الموضوعية التجريبية.

ث. وخلال تاريخها، تبدو السينما على أنها طوَّرت وهماً خاصاً للحقيقة حيث وجد

هذا التناقض بين الشهوة الجنسية والأنا عالماً خيالياً متمماً بشكل جميل. *في الواقع*، يخضع عالم الخيال في الشاشة إلى القانون الذي يُنتجه. فالغرائز الجنسية وعمليات التعرُّف لها معنى ضمن النظام الرمزي الذي يوضح الرغبة. وولادة الرغبة مع اللغة يتيح إمكانية تجاوز الغريزي والتخيلي، ولكن نقطة مرجعيتها تعود باستمرار إلى لحظة الصدمة لولادتها: عقدة الإخصاء. لذا، فالنظرة، الممتعة بالشكل، يمكن أن تشكل تهديداً بالمحتوى، والمرأة كممثلة/صورة هي التي تبلور هذه المفارقة.

III. *المرأة كصورة، والرجل كممارس للنظرة*

أ. في عالم منظَّم باللاتوازن الجنسي، انقسمت المتعة بالنظر بين إيجابي/ذكر وسلبي/أنثى. فالنظرة الذكورية المُصمِمة تُسلط خيالها على الشكل الأنثوي المُشكَّل تبعاً لذلك. إن النساء في دورهن الإستعراضي التقليدي يُنظر إليهن ويُعرضن في الوقت ذاته، مع مظهرهن الخارجي مرمَّز ليعطي أثراً بصرياً قوياً ومثيراً جنسياً بشدة، بحيث يمكن أن يُقال أنهن يعنين ضمناً بأنهن هناك *لُينظَر إليهن*. المرأة المعروضة على أنها باعث جنسي هي الفكرة المهيمنة المتكررة للمشهد المثير جنسياً: من الجداريات إلى التعري، ومن زيغفيلد إلى بوبسي بيركيلي، فهي تحمل النظرة، وتتلاعب برغبة الذكر وتدل عليها. وقد جمع الفيلم السائد بدقة المشهد والرواية. (من ناحية أخرى، لاحظ كيف تكسر العلامات الموسيقية المعقدة تدفق الأحداث المروية في عالم خيالي.) إن حضور المرأة هو عنصر لا يمكن الاستغناء عنه للمشهد في الفيلم الروائي، ومع ذلك، فإن حضورها البصري (المرئي) يميل إلى العمل ضد تطور حبكة القصة، لتجميد تدفق الأداء في لحظات التأمل المثير جنسياً. إذن، هذا الحضور الغريب ينبغي أن يندمج في التحام مع الرواية. كما عبر عن ذلك بد بوتشير:

> إن ما يهم هو ما تثيره البطلة، أو ربما ما تمثله. إنها هي التي تجعله يمثل بالطريقة التي يؤدي بها دوره، أو ربما الحب أو الخوف الذي تثيره في البطل، أو بطريقة أخرى، الاهتمام الذي يشعر به تجاهها. والمرأة بحد ذاتها ليس لها أدنى أهمية.

(هناك ميل حديث في الفيلم الروائي إلى الاستغناء عن هذه المشكلة بكاملها؛ وبالتالي تطوير ما اسمته مولي هاسكل "الفيلم الصديق،" حيث الإثارة الجنسية الفعالة للمثليّة بين الشخصيات الذكورية الرئيسة، تجعل القصة تمضي بدون شرود الذهن.) تقليدياً، قامت المرأة المعروضة بالعمل على مستويين: كشيء مثير جنسياً للشخصيات داخل قصة الشاشة، وكشيء مثير جنسياً للمشاهدين داخل الصالة، مع نقل التوتر بين النظرات على جانبي الشاشة. على سبيل المثال، إن طريقة فتاة العرض تسمح بتوحيد النظرتين تكنولوجياً بدون أي كسر واضح في الرواية. وتقوم المرأة بأداء دورها داخل الرواية، ويتم دمج نظرة المُشاهد المحدّقة، ونظرة الشخصيات الذكورية في الفيلم بشكل متقن بدون كسر لمحاكاة الواقع الروائية. وللحظة يأخذ التأثير الجنسي للمرأة التي تؤدي الدور الفيلم إلى داخل أرض اللارجال خارج وقته ومكانه. وهكذا كان أول ظهور لمارلين مونرو في *نهر اللاعودة (The River of No Return)*، وأغاني لورين باكول في *أن تمتلك ولا تمتلك (To Have and Have Not)*. وبشكل مماثل، فإن اللقطات القريبة لأرجل (ديتريتش، مثلاً) أو لوجه (غاربو) تدمج في الرواية منوال مختلف للإثارة الجنسية. إن جزءاً من جسم مجزّأ يدمّر حيز النهضة، وخيال العمق المطلوب من الرواية، ويعطي رتابة، وسمة القطع أو التمثيل التصويري بدلاً من المحاكاة للواقع على الشاشة.

ب. إن تقسيماً مغايراً إيجابياً/سلبياً للعمل سيطر بشكل مماثل على بنية الحبكة الروائية. ووفقاً لمبادئ الإيديولوجية المسيطرة، والبُنى النفسية التي تدعمها، فإن الشخصية الذكورية لا يمكن أن تحمل عبء تشييئها. فالرجل يتردد في التحديق في عورات كعورته. لذا، فإن الإنقسام بين المشهد والرواية يعزز دور الرجل على أنه الدور الإيجابي لدفع القصة قُدماً، وجعل الأشياء تحدث. ويسيطر الرجل على خيال الفيلم، كما يظهر كممثل للقوة في معنى آخر: وكممارس لنظرة المُشاهد، وتحويلها وراء الشاشة ليعادل الميول المفرطة في الروائية والممثلة بالمرأة كمشهد. ويتم جعل ذلك ممكناً من خلال عمليات تُشغَّل بجعل حبكة الفيلم تدور حول شخصية مُسيطرة رئيسة يمكن للمُشاهد أن يتمثل بها. وعندما يُعرِّف المُشاهد نفسه ببطل الرواية الرئيس[1] فإنه يُسقِط نظرته إلى مثيله، بديله على الشاشة،

بحيث تتصادم سلطة بطل الرواية الذكر عند سيطرته على الأحداث مع السلطة الإيجابية للنظرة المثيرة جنسياً، وكلاهما تعطي إحساساً مُرضياً بالقدرة الكليّة. لذا، فإن الصفات الفاتنة لنجم سينمائي ذكر ليست تلك الخاصة بالشيء المثير جنسياً للنظرة، ولكن تلك الخاصة بالأنا المثالية الأكثر كمالاً، والأكثر اكتمالاً، والأكثر قوة، والمُدرَكة في اللحظة الأصلية للتعرُّف أمام المرآة. إن الشخصية في القصة يمكن أن تجعل الأشياء تحدث، وتسيطر على الأحداث بشكل أفضل من الذات/المُشاهد، تماماً مثلما كانت الصورة في المرآة مُسيطر عليها من قِبل التناسق الحركي. وخلافاً لكون المرأة تمثالاً، فإن الشخصية الذكورية الإيجابية (الأنا المثالية لعملية التعرُّف) تتطلب حيزاً ثلاثي الأبعاد يتطابق مع ذلك الخاص بالتعرف عن طريق المرآة الذي يذوّت فيه الشخص الغريب تمثيله الشخصي لوجود هذا التخيل. إنه شكل بشري في مشهد طبيعي. وهنا تكون مهمة الفيلم إعادة إنتاج ما يُسمى الظروف الطبيعية للإدراك الحسي البشري بأكبر قدر ممكن من الدقة. إن تكنولوجيا الكاميرات (الممثلة بالتركيز العميق على وجه الخصوص) وحركات الكاميرا (المحددة بأداء بطل الفيلم)، مجتمعة مع كتابة خفية (التي تستلزمها الواقعية) جميعها تميل إلى تشويه حدود حيز الشاشة. وبطل الرواية حر في الهيمنة على المسرح، مسرح وهم مكاني يوضح فيه النظر ويخلق التأثير.

ج.1 الأقسام III. أ وب تُظهر توتراً بين نموذج تمثيل للمرأة في فيلم والتقاليد المحيطة بالعالم الخيالي. كل منهما مرتبط بالنظرة: نظرة المُشاهد في اتصال مباشر للتلذذ بالتلصص مع شكل أنثوي معروض لمتعته (تنطوي على خيال ذكوري)، ونظرة المُشاهد المفتون بصورة مثيله التي تظهر في خيال حيز طبيعي، ومن خلال اكتسابه للسيطرة على المرأة وامتلاكها ضمن العالم الخيالي. (هذا التوتر والتحوّل من قطب إلى آخر يمكن أن يُنشئ نصاً مفرداً. لذا، فإنه في *الملائكة فقط تمتلك أجنحة* *(Only Angels Have Wings)*، وفي *أن تمتلك ولا تمتلك* *(To Have and Have Not)*، يبدأ الفيلم بامرأة كشيء لنظرة المُشاهد، ونظرات جميع الأبطال الذكور في الفيلم مجتمعة. إنها معزولة وفاتنة، وتقوم بأداء العرض، وجُعلت مثيرة

جنسياً. ولكن مع تقدم الرواية تقع في حب البطل الذكر الرئيس وتصبح من ممتلكاته، فاقدة صفات تألقها الخارجي، وجنسانيتها المعممة، ومدلولاتها كفتاة عرض؛ تخضع إثارتها الجنسية للنجم الذكر وحده. وبوسائل التمثُّل به، من خلال المشاركة في سلطته، يمكن للمُشاهد أن يمتلكها كذلك بشكل غير مباشر.)

ولكن بلغة التحليل النفسي، فإن الشخصية الأنثى تطرح مشكلة أعمق. إنها تشير ضمناً كذلك إلى شيء ما تدور النظرة حوله بشكل مستمر، ولكنها تنفي: افتقارها للعضو الذكري، وملمحاً إلى تهديد الإخصاء، وبالتالي لامتعة. في نهاية المطاف، فإن معنى المرأة هي اختلاف جنسي، وغياب العضو الذكري كما هو أمر متيقن منه بصرياً، والدليل المادي الذي تعتمد عليه عقدة الإخصاء الأساسية لتنظيم الدخول إلى النظام الرمزي، وقانون الأب. لذا، فإن المرأة هي تمثال، معروض للتحديق ولمتعة الرجال، المسيطرين الفعالين للنظرة، تهدد دائماً بإثارة القلق الذي تمثله أصلاً. وللاوعي الذكري طريقين للفرار من هذا القلق المتعلق بالإخصاء: الإنشغال بتمثيل الصدمة الأصلية مرة ثانية (اكتشاف المرأة، وتبديد غموضها)، موازن بالتقليل من قيمة الشيء المُذنب أو معاقبته أو إنقاذه (طريقاً مثَّل بالاهتمامات بالفيلم الأسود (film noir))؛ أو إنكار تام للإخصاء من قِبل بديل من كائن معبود أو تحويل الشخصية الممثَّلة ذاتها إلى معبود بحيث تصبح مُطمئِنة أكثر من كونها خطيرة (وبالتالي تقويم مفرط، عبادة النجمة الأنثى). هذا الطريق الثاني، التلذذ بالنظر بولع شديد، يعزز الجمال الجسدي للشيء، محولاً إياه إلى شيء مُرضٍ بحد ذاته. وبخلاف ذلك، فإن الطريق الأول، التلذذ بالنظر له روابط مع السادية: تكمن المتعة في تأكيد الذنب (مرتبطة مباشرة بالإخصاء)، وتأكيد السيطرة على الشخص المذنب وإخضاعه من خلال العقاب أو الغفران. هذا الجانب السادي يتلائم تماماً مع الرواية. وتتطلب السادية قصة، وتعتمد على جعل شيء ما يحدث، وفرض تغيير في شخص آخر، معركة إرادة وقوة، نصر/هزيمة، جميعها تحدث في زمن خطي مع بداية ونهاية. من ناحية أخرى، فإن التلذذ بالتلصص بولع شديد يمكن أو توجد خارج زمن خطي حيث غريزة الإثارة الجنسية تتركز على النظرة فقط.

IV. مُلخّص

إن الخلفية التحليلية النفسية التي نوقشت في هذه المقالة هي ذات علاقة بالمتعة واللامتعة التي يقدمها الفيلم الروائي التقليدي. إن غريزة التلذذ بالتلصص (المتعة بالنظر على شخص آخر بوصفه شيء مثير للشهوة الجنسية)، وبالتمييز بالتضاد، فإن الشهوة الجنسية للأنا المضخمة (التي تشكّل عمليات تطابق) تعمل تشكيلات وآليات استغلتها هذه السينما. صورة المرأة كمادة خام (سلبية) من أجل نظرة للرجل (إيجابية) تتقدم بالفكرة خطوة نحو بنية التمثيل، مضيفة طبقة أخرى طالبت بها إيديولوجية النظام الأبوي كما يتم فهمه بشكله السينمائي المُفضَّل ــ الفيلم الروائي الخيالي. ويتحول النقاش من جديد إلى الخلفية التحليلية النفسية في أن المرأة كصورة تعني الإخصاء، وتثير آليات التلذذ بالنظر أو الولع الشديد لتجنب تهديدها. ولا تعتبر أي من تلك الطبقات جوهرية للفيلم، ولكن في شكل فيلم فقط يمكن أن تصل إلى تناقض مثالي وجميل، وذلك بفضل الإمكانية في السينما لتحويل توكيد النظرة. إن مكان النظرة هو الذي يعرِّف السينما، وإمكانية تفاوتها وكشفها. هذا ما يجعل السينما مختلفة تماماً في قدرتها على تحقيق التلذذ بالنظر من التعري والمسرح والعروض، إلخ. وبالذهاب بعيداً وراء تسليط الضوء على المرأة الموجودة من أجل النظر إليها، فإن السينما تُنشئ الطريقة ليُنظر إليها داخل المشهد ذاته. واستغلال التوتر بين الفيلم كمُسيطر على البعد الزمني (التحرير والرواية) والفيلم كمُسيطر على البعد المكاني (التغيرات في المسافات، والتحرير)، وتخلق الترميزات السينمائية نظرة مُحدِّقة، وعالماً، وشيئاً، مُنتِجَة بذلك خيالاً ملائماً لدرجة الرغبة. إنها تلك الرموز السينمائية وعلاقتها بالحبكات الخارجية التشكيلية التي ينبغي أن يتم تعطيلها قبل أن تتم معارضة الفيلم السائد والمتعة التي يقدمها.

بادئ ذي بدء (كخاتمة)، فإن التلذذ بالنظر ــ التلذذ بالتلصص والذي هو جزء هام جداً من المتعة الفيلمية التقليدية، يمكن أن يتعطل هو نفسه. هناك ثلاث نظرات مختلفة مرتبطة بالسينما: النظرة الخاصة بالكاميرا أثناء قيامها بتسجيل الحدث الفيلمي البديل، ونظرة المشاهد عندما يشاهد المُنتَج النهائي، ونظرة الشخصيات إلى بعضهم البعض داخل وهم الشاشة. وتُنكر تقاليد الفيلم الروائي أول نظرتين، ويجعلهما في درجة أدنى من بالثالثة، حيث يكون الهدف الواعي دائماً حذف وجود الكاميرا المُتطفلة، ومنع أي وعي مباعد عند المُشاهدين. وبدون غياب هذين الأمرين (الوجود المادي لعملية التسجيل،

والقراءة النقدية للمشهد)، فإنه لا يمكن للدراما الخيالية أن تحقق الواقع، والوضوح، والحقيقة. ومع ذلك، وكما ناقشت هذه المقالة، فإن حبكة النظر في أفلام الخيال الروائي تشمل تناقضاً في مقدماتها المنطقية: صورة الأنثى كتهديد بالإخصاء، تعرِّض باستمرار وحدة الرواية للخطر وتندفع خلال عالم الخيال بوصفها صنم متطفل وساكن وأحادي البُعد. لذا، فإن النظرتين الموجودتين مادياً في الزمان والمكان هما تابعتان بشكل مُلزِم لاحتياجات عصبية للأنا الذكرية. وتصبح الكاميرا آلية لإنتاج خيال لحيز انبعاث، وحركات متدفقة ومتوافقة مع العين البشرية، وأيديولوجية تصوير تدور حول إدراك للموضوع؛ ونظرة الكاميرا مرفوضة لإنشاء عالم مقنع يمكن لبديل المشهد أن يؤديها بمحاكاة للواقع. وفي الوقت ذاته، فإن نظرة المُشاهدين تُحرم من قوة طبيعية: بمجرد أن يهدد التصوير الاستحواذي لصورة الأنثى بكسر سحر الخيال، وتظهر الصورة المثيرة جنسياً على الشاشة مباشرة (بدون وساطة) للمُشاهد، فإن حقيقة التقديس الأعمى، متخفية كما تخفي الخوف من الإخصاء، تجمِّد النظرة، وتثبِّت المُشاهد وتمنعه من بلوغ أي مسافة بعيداً عن الصورة التي أمامه.

هذا التفاعل المعقد للنظرات هو صفة مميِّزة للأفلام. والضربة الأولى ضد التراكم الموحَّد لتقاليد الأفلام التقليدية (التي يتعهدها أصلاً صانعو أفلام راديكاليون) هي تحرير نظرة الكاميرا إلى ماديتها في الزمان والمكان، ونظرة المشاهدين إلى انفصال عاطفي جدلي. وليس هناك شك في أن هذا يدمِّر إشباع "الضيف الخفي" ومتعته وامتيازه، ويسلط الضوء على الطريقة التي اعتمد فيها الفيلم على آليات إيجابية/سلبية للتلذذ بالنظر. والمرأة، التي كانت تُسرَق صورتها باستمرار وتُستخدَم لهذه الغاية، لا يمكنها أن تنظر إلى إنحطاط شكل الفيلم التقليدي بأي شيء أكثر بكثير من أسف وجداني.

[1975]

ملاحظات

1 . هناك أفلام تكون المرأة فيها البطلة الرئيسة، بالطبع. ولتحليل هذه الظاهرة بجديّة هنا سيأخذني بعيداً جداً. وتبيّن دراسة بام كوك وكلير جونستون لـ *The Revolt of Mamie Stover* in Phil Hardy, ed.: Raoul Walsh, Edinburgh 1974، في حالة مُلفتة كيف أن قوة هذه البطلة الأنثى ظاهرية أكثر منها واقعية.

65

من هذا الجنس الذي ليس واحداً

لوسي إيريغاري

لوسي إيريغاري بلجيكا. 1930 ـ . عالمة نفس لسانيات. فيلسوفة. تعيش وتعمل بشكل أساسي في فرنسا. صوت رئيس في الحركة النسوية الفرنسية. ناقدة نسوية للاكان.
Speculum of the OtherWoman (1985), *Thinking the Difference: For a Peaceful Revolution* (1989), *An Ethics of Sexual Difference* (1993), *Speech Is Never Neuter* (1995).

تُفسَّر جنسانية الأنثى دائماً على أساس المعايير الذكورية. لذا، فإن التقابل بين النشاط البظري "الذكوري" والسلبية المهبلية" الأنثوية، هو تقابل اعتبره فرويد ـ وكثيرون آخرون ـ على أنه مراحل، و بدائل، في تطور امرأة "طبيعية" جنسياً، يبدو مطلوب بشكل واضح جداً من قِبل ممارسة جنسانية للذكر. وذلك لأن البظر يُعتبَر بمثابة عضو ذكري صغير يستمتع بالاستنماء طالما أن القلق من الإخصاء غير موجود (بالنسبة للطفل الذكر)، ويقوّم المهبل "بالسكن" الذي يوفره للعضو الذكري عندما يكون على اليد المحرَّمة أن تجد بديلاً لإعطاء المتعة. وبهذه العبارات، فإن المناطق الحساسة جنسياً عند المرأة لا تُعادل أي شيء سوى الإثارة الجنسية للبظر الذي لا يمكن مقارنته بالعضو الذكري النبيل، أو مظروف له ثقب يعمل على تغليف العضو الذكري وتدليكه في عملية الجماع؛ عضو ذكري لا جنسي أو انقلب على نفسه، محتضناً نفسه.

وعن المرأة ومتعتها، فإن هذا الرأي عن العلاقة الجنسية ليس لديه شيء ليقوله. فحصتها هي تلك الخاصة "بنقص،" أو "ضمور" (العضو الجنسي)، و"حسد العضو الذكري،" كون العضو الذكري العضو الجنسي الوحيد للقيمة المُعترَف بها. لذا، فإنها تحاول بكل الوسائل المُتاحة أن تستأثر بهذا العضو لنفسها: نوعاً ما من خلال حبها المستسلم بعبودية للأب ـ الزوج القادر على منحها واحداً، من خلال رغبتها بعضو ذكري طفولي، ويُفضَّل صبي، من خلال الوصول إلى قيم ثقافية لا يزال يُحتفَظ بها بالأحقية للذكور فقط، وبالتالي

فهو ذكوري دائماً، وهلم جراً. وتعيش المرأة رغبتها الخاصة فقط من خلال التوقعات بأن تتمكن في نهاية المطاف من إمتلاك مُعادل للعضو الذكري.

ومع ذلك، فإن كل هذا يبدو غريباً تماماً لمتعتها الخاصة، ما لم تبقى داخل اقتصاد قائم على هيمنة الذكر. لذا، على سبيل المثال، فإن الإثارة الجنسية الذاتية للمرأة تختلف جداً عن الإثارة الجنسية الذاتية للرجل. فلكي يلمس نفسه، يحتاج الرجل إلى أداة: يده، أو جسد امرأة، أو لسان ... وهذه المداعبة الذاتية تتطلب على الأقل حداً أدنى من الفعالية. أما بالنسبة للمرأة، فإنها تلمس نفسها بنفسها بدون أية حاجة لوساطة، وقبل أن يكون هناك أي طريقة لتمييز الفعالية عن المنفعلية. فالمرأة "تلمس نفسها" طوال الوقت، علاوة على ذلك، لا يمكن أن يمنعها أحد من فعل ذلك، لأن أعضاءها التناسلية مكونة من شفتين متصلتين بشكل مستمر. لذا، فإنها داخل ذاتها هي عبارة عن اثنين أصلاً ــ ولكن غير قابلين للقسمة إلى فردين ـ يحضنان بعضهما البعض.

هذه الإثارة الجنسية الذاتية تتشوش بانقسام عنيف: الفصل الوحشي للشفتين من قِبل العضو الذكري المُغتصب، تدخُّل يصرف المرأة ويُثنيها عن هذا "الاحتضان الذاتي" الذي تحتاجه إذا لم تكن لتجلب لنفسها اختفاء متعتها الخاصة في العلاقات الجنسية. إذا كان المهبل ليتولى، لكن *ليس فقط*، مكان يد الصبي الصغيرة لضمان ترابط بين الإثارة الجنسية الذاتية والإثارة الجنسية الغيرية في الجماع (المواجهة مع الآخر تماماً الذي يرمز دائماً إلى الموت)، فكيف، في التمثيل الكلاسيكي للجنسانية، يمكن تدبُّر استدامة الإثارة الجنسية الذاتية للمرأة؟ هل لن تُترك المرأة مع البديل المستحيل بين العذرية الدفاعية، التي انقلبت بعنف على نفسها، وجسد مفتوح للاختراق الذي لم يعد يعرف، في هذا "الثقب" الذي يشكّل غريزته الجنسية، متعة لمسته الخاصة؟ وإلى أي مدى يُثبت الاهتمام الحصري تقريباً ـ والمصحوب بالقلق إلى حد بعيد ــ المتجه نحو الانتصاب في الجنسانية الغربية، التخيلية التي تحكمه على أنها غريبة للأنثوية. في القسم الأكبر، فإن هذه الجنسانية لا تقدِّم شيئاً سوى الأوامر التي يمليها المُنافس الذكوري: "الأقوى" كونه هو الذي يمتلك العضو الذكري ذو "الانتصاب" الأفضل، والأطول والأكبر والأقسى، أو حتى الذي "يبول إلى أبعد مسافة" (مثل مسابقات الصبيان الصغار). أو الذي يجد أوامر يُمليها أداء التخيلات الماسوشية السادية، وهذه بدورها محكومة بعلاقة الرجل بوالدته: الرغبة في الإدخال قسراً، والنفاذ،

والاستئثار بغموض هذا الرحم لنفسه حيث تم حمله بداخله، وسر إنجابه، و"أصله." وكذلك الرغبة/الحاجة لجعل الدم يتدفق من جديد لإحياء علاقة قديمة جداً بالأمومي – داخل الرحم، بلا ريب، ولكن ما قبل التاريخ كذلك.

والمرأة، في هذا التخيل الجنسي، هي تقريباً دعامة ضرورية لتنفيذ رغبات الرجل. وأنها ربما تجد المتعة هناك في ذلك الدور، بالإنابة، هو أمر ممكن، وحتى مؤكد. ولكن هذه المتعة هي قبل كل شيء دعارة ماسوشية (ميل للتعذيب جنسياً) لجسدها لرغبة ليست خاصتها، وتتركها في وضع مألوف من الاعتماد على الرجل. وبعدم معرفتها ماذا تريد، وجاهزيتها لأي شيء، وحتى طلب المزيد، طالما "سيعتبرها" على أنها "شيئه" عندما يبحث عن متعته؟ لذا فإنها لن تقول ماذا تريد هي نفسها؛ علاوة على ذلك، فهي لا تعرف، أو لم تعد تعرف، ماذا تريد. وكما يعترف فرويد، فإن بدايات جنسانية الطفلة البنت تكون "غامضة" جداً، و"باهتة جداً بمرور الزمن،" بحيث ينبغي على المرء أن يحفر على عمق سحيق جداً فعلياً ليكتشف ما تحت آثار هذه الحضارة، وهذا التاريخ، الآثار الباقية من حضارة أكثر قِدماً، بحيث يمكن لذلك أن يقدِّم دليلاً ما على جنسانية المرأة. تلك الحضارة المُغرقة في القدم سيكون لها بلا ريب أبجدية مختلفة، ولغة مختلفة ... ولن يُتوقَّع أن تتحدث رغبة المرأة باللغة ذاتها التي تتحدث بها رغبة الرجل؛ فرغبة المرأة تم غمرها بلا ريب بالمنطق الذي هيمن على الغرب منذ زمن الإغريق.

وضمن هذا المنطق، فإن هيمنة البصري، وتمييز وفردانية الشكل، هي بوجه خاص غريبة على الإثارة الجنسية الأنثوية. فالمرأة تحصل على متعة أكثر باللمس من النظر، ودخولها في اقتصاد بصري مهيمن يعني، من جديد، إفرادها بالمنفعلية: فهي ينبغي أن تكون الشيء الجميل للتأمل. في حين يجد جسدها نفسه لذلك قد أُثير جنسياً، ومدعو لحركة مُضاعفة من العرض ومن التراجع العفيف لتحفيز دوافع "الذات،" فإن عضوها التناسلي يمثل *الرعب من رؤية لا شيء*. خلل في هذه الأنظمة للتصوير والرغبة. "ثقب" بعدساته المتلصصة. ومن الواضح الآن في التماثيل الإغريقية أن هذا اللاشيء الذي يُرى ينبغي أن يُستثنى، ويرفَض، من مشهد التصوير هذا. إنْ أعضاء المرأة التناسلية هي ببساطة مفقودة، ومقنَّعة، مُخيطَة إلى الخلف داخل "شقها."

هذا العضو الذي ليس لديه شيء بحد ذاته ليعرضه، يفتقر كذلك لشكل خاص به. وإذا كانت المرأة تحصل على المتعة بشكل دقيق من هذا النقص، أو الشكل الذي يسمح لعضوها أن يلمس نفسه مراراً وتكراراً، بشكل غير محدود، بنفسه، فإن تلك المتعة قد أنكرتها الحضارة التي تفضّل الهيمنة الذكورية. والقيمة الممنوحة للشكل الوحيد الممكن تحديده يستثني تلك الفعالة في الإثارة الجنسية الذاتية. قيمة الشكل، والفرد، والعضو الجنسي (الذكري)، والاسم المناسب، والمعنى المناسب ... تحل محل ذلك التلامس لاثنين *على الأقل*(لشفتين)، عند فصلهما وتفريقاهما، الذي يحافظ على المرأة على اتصال مع نفسها، ولكن بدون أية إمكانية لتمييز ما يُلامس من ما يُلمَس.

من أجل ذلك، فإن الغموض الذي تمثله المرأة في ثقافة ما يُطالب بأخذ كل شيء بالاعتبار، وعدّ كل شيء بالوحدات، وبجرد كل شيء كأشياء مفردة. إنها *ليست واحد وليست اثنين*. وبالحديث بجديّة، فإنه لا يمكن تعريفها كشخص واحد، أو كاثنين. إنها تقاوم جميع التفسيرات المقبولة. علاوة على ذلك، فإنه ليس لها اسم "ملائم." وعضوها الجنسي، والذي هو ليس عضواً واحداً، يعتبر على أنه لا شيء. العضو السلبي والسفلي وعكس المرئي الوحيد، والممكن تحديده تكوينياً (حتى لو كان الانتقال من الانتصاب إلى إنقاص الانتفاخ يُشكّل بعض المشاكل): العضو الذكري.

ولكن "ثخانة" هذا "الشكل،" سماكة حجمه، وتمدداته وانكماشاته، وحتى تباعد اللحظات التي يُظهِر فيها نفسه كشكل ـ كل هذا تحتفظ به الأنثى سراً. بدون معرفته. وإذا طُلِب من المرأة أن تحافظ على رغبة الرجل وأن تنشطّها من جديد، فإن الطلب يتجاهل تفصيل ما ينطوي عليه فيما يتعلق بقيمة رغبتها الخاصة. الرغبة التي ليست على دراية بها، علاوة على ذلك، ليس بشكل صريح، على الأقل. ولكن رغبة ذات قوة واستمرارية قادرتين على العناية بجميع مظاهر "الأنثوية" المُضللة المُتوقعة منها، بشكل متكرر ومطوّل.

من الصحيح أنه لا يزال لديها طفل، والذي بالارتباط به تكون شهيتها للمس وللاتصال مُطلَقة العنان، إلا إذا كانت مفقودة أصلاً، أو مُبعدة بسبب تحريم اللمس في حضارة استحواذية إلى حد بعيد. وخلافاً لذلك، فإن متعتها ستجد، في الطفل، تعويضات وتحولات من الإحباطات التي تواجهها في أحوال كثيرة جداً في العلاقات الجنسية بحد ذاتها.

لذا، فإن الأمومة تملأ الفجوات في نشاط الأنثى الجنسي المكبوت. ربما لم يعد الرجل والمرأة يعانقان بعضهما البعض إلا من خلال تلك الوساطة بينهما والتي يمثلها الطفل ـ ويُفضَّل أن يكون صبياً؟ فالرجل المتمثّل بابنه، يكتشف من جديد متعة الملاطفة الأمومية؛ والمرأة تلمس نفسها، مرة ثانية، بمعانقة ذلك الجزء من جسدها: طفلها ـ العضو الذكري ـ البظر.

إن ما يستتبع هذا من أجل ثلاثي عاشق هو أمر معروف. ولكن التحريم الأوديبي يبدو على أنه قانون صريح ومصطنع إلى حد ما ـ بالرغم من أنه يوفر وسائل من أجل استدامة الخطاب السلطوي للآباء ـ عند نشرها في ثقافة تكون فيها العلاقات الجنسية غير قابلة للتطبيق لأن رغبة الرجل ورغبة المرأة غريبة عن بعضها البعض. وحيث ينبغي على الرغبتين أن تحاولا الالتقاء من خلال وسائل غير مباشرة، سواء القديمة الخاصة بعلاقة إحساس تجاة جسد الأم، أو الحالية الخاصة بتوسيع إيجابي أو سلبي لقانون الأب. هذه سلوكيات عاطفية انكفائية، وتبادلات لكلمات منفصلة جداً عن الساحة الجنسية، ولا تشكّل منفى فيما يتعلق بها: تسيطر "الأم" و"الأب" على تفاعل الزوجين، ولكن كأدوار اجتماعية. إن تقسيم العمل يمنعهما من ممارسة الجنس. إنهما إما يُنتجان أو يُنجبان. وبدون معرفة كاملة عن كيفية استغلال وقت فراغهما. وقت قليل كالذي لديهما، قليل فعلياً كما يتمنيان أن يكون لديهما. لأنه ما الذي سيفعلونه بوقت الفراغ؟ ما هو البديل للوسيلة الغرامية الذي سيبتكرانه؟ بعد ...

وربما أن الوقت حان للعودة إلى تلك الكينونة المكبوتة، الخيال الأنثوي. لذا، فإن المرأة لا تمتلك عضواً جنسياً؟ إنها تمتلك على الأقل اثنان منه، ولكنهما ليسا معرفان كذلك. وفي الواقع، لديها أكثر بكثير. إن نشاطها الجنسي، دائماً على الأقل مُضاعَف، يذهب حتى أبعد: إنه متعدد. هل هذه هي الطريقة التي تسعى الثقافة بها إلى تمييز نفسها الآن؟ هل هذه هي الطريقة التي تكتب النصوص بها نفسها/تُكتَب الآن؟ وبدون معرفة تماماً بما هي الرقابة التي يتجنبونها؟ في الواقع أن متعة المرأة غير مضطرة للاختيار بين فاعلية البظر ومنفعلية المهبل، على سبيل المثال. فليس من الضروري استبدال متعة المعانقة المهبلية بتلك الخاصة بالمداعبة البظرية. فكلاهما يساهم، بشكل لا يمكن استبداله، بمتعة المرأة. ومن بين ملاطفات أخرى ... هناك مداعبة الثدي، ولمس الفرج، ومد الشفتين، وملاطفة الجدار الخلفي للمهبل، وتدليك مدخل الرحم، وما إلى ذلك. لاستدعاء القليل من أكثر متع الأنثى

تحديداً. المتع التي يُساء فهمها إلى حد ما في الاختلاف الجنسي كما هو متخَيل ـ أو غير متخَيل، كون الجنس الآخر المكمل الوحيد الذي لا يمكن الاستغناء عنه للجنس الوحيد.

ولكن *للمرأة أعضاء جنسية في كل مكان تقريباً*. وهي تجد المتعة تقريباً في أي مكان. حتى لو امتنعنا عن إثارة تهييج جسدها بكامله، فإن جغرافية متعتها متنوعة أكثر بكثير، ومتعددة في اختلافاتها، وأكثر تعقيداً، وأكثر رقة، مما هو متخيَّل عموماً ـ بتخيل مركَّز على التماثل أكثر من تركيز على نطاق ضيق جداً.

"هي" شخص آخر بحد ذاتها بشكل غير محدود. ولهذا، بلا ريب، يُقال أنها كثيرة النزوات، ولا يمكن فهمها، وقلقة، ومتقلبة الأطوار ... ناهيك عن لغتها، التي "تنطلق" بها في كل الاتجاهات، تاركة "إياه" غير قادر على تمييز مفهوم أي معنى. فلغتها عبارة عن كلمات متناقضة، ومجنونة إلى حد ما من وجهة نظر المنطق، وغير مسموعة لأي شخص يسمعها مع شبكات جاهزة، وشيفرة متقنة تماماً في متناول اليد. لأن في ما تقوله، أيضاً، وعلى الأقل، عندما تتجرأ، فإن المرأة تلمس نفسها باستمرار. وتتنحى دائماً بعض الشيء عن نفسها بتمتمة، وهتاف، وهمس، وجملة تُترك غير منتهية. ... عندما تعود، يحين الوقت للإنطلاق من جديد من مكان آخر. من نقطة متعة أخرى، أو ألم. ينبغي على المرء أن يستمع بأذن أخرى، وكأن السمع *"معنى آخر" دائماً أثناء حياكة نفسه، ومعانقة نفسه بالكلمات، ولكن كذلك أثناء التخلص من الكلمات لكي لا تصبح مثبتة ومجمدة فيها*. لأنها إذا "قالت" شيئاً ما، فإنه لا يتطابق، ولم يعد أصلاً متطابقاً، مع ما تعنيه. فما تقوله ليس متطابقاً أبداً مع أي شيء، علاوة على ذلك، فإنه مجاور إلى حد ما. *فهو يُقارب*. وعندما تشرد بعيداً عن الجوار، فإنها تنهار وتبدأ من "الصفر": إثارة جسدها الجنسية.

إذن فمن غير المجدي حجز المرأة في التعريف الصارم لما تعنيه، لجعلها تكرر (نفسها) بحيث يكون التعريف واضحاً؛ إنها في مكان آخر أصلاً في تلك الآلية الاستطرادية حيث يتوقَّع منك أن تفاجأها. لقد انسحبت داخل نفسها. وهذا ينبغي أن لا يُفهم بالطريقة ذاتها التي تكون داخل نفسك. فهي لا تملك الباطنية التي تمتلكها أنت، تلك التي ربما تعتقد أنها تمتلكها. فداخل نفسها يعني *داخل حميمية تلك اللمسة الصامتة، والمتعددة، والموزَّعة*. وإذا سألتها بإصرار بماذا تفكر، فيمكنها أن تجيب فقط: لا شيء. كل شيء.

لذا، فما ترغب فيه هو بدقة لا شيء، وفي الوقت ذاته كل شيء. ودائماً شيء أكثر،

وشيء آخر بجانب ذلك الشيء ـ العضو الجنسي، على سبيل المثال، ـ الذي تمنحه لها، وتنسبه إليها. فرغبتها تفسَّر غالباً، ويُخشى منها، على أنها نوع من الجوع النهم، شره سيبتلعك بكاملك. في حين أنها في الواقع تنطوي على اقتصاد مختلف أكثر من أي شيء آخر، رغبة تزعج خطيّة مشروع، وتُضعِف هدف الرغبة المقصود، وتبدد التنافر نحو متعة مفردة، وتربك الولاء لخطاب واحد ....

هل يجب فهم تعددية رغبة المرأة ولغة المرأة على أنهما قِطع، وبقايا متناثرة لنشاط جنسي مُغتصَب؟ ونشاط جنسي مُحرَّم؟ لا يوجد للسؤال إجابة بسيطة. إن رفض، واستبعاد تخيلية الأنثى، تضع المرأة بالتأكيد في موقف اختبار لنفسها فقط بشكل مُجزّأ، في الهوامش المبنية لأيديولوجية الهيمنة، على أنها فضلات أو شيء زائد، ما تبقى من مرآة استثمرتها "عينة" (ذكورية) ليعكس نفسه، أو لينسخ نفسه. علاوة على ذلك، فإن دور "الأنثوية" تحدده هذا الإنعكاس الذكوري، وقلما يتلائم مع رغبة المرأة بأي حال، والتي لا يمكن استعادتها إلا في السر، في الخفاء، بقلق وشعور بالذنب.

ولكن إذا كان ينبغي أن ينشر خيال المرأة نفسه، وإذا كان يمكنه أن يستخدم نفسه بشكل غير كونه نفايات، وحطام غير مجمَّع، فهل يمثِّل نفسه، بالرغم من ذلك، بشكل عالم *واحد*؟ هل سيكون حتى حجماً بدلاً من سطحاً؟ لا، ليس إلا إذا تم فهمه، مرة أخرى، بوصفه يمنح امتيازاً للأمومة على الأنوثة. للأمومة القضيبية، على الحال المشار إليه. محصوراً في الاستحواذ الغيّور لإنتاجه المثمَّن. منافساً الرجل في تقديره بسبب الزيادة الإنتاجية. وفي سباق من هذا القبيل من أجل السلطة، تفقد المرأة تفرُّد متعتها. وبإغلاق نفسها ككتاب، فإنها تتنازل عن المتعة التي تحصل عليها من فتق شفتيها: إنها بلا ريب أم، ولكنها أم عذراء؛ لقد أُسند الدور إليها من قِبل أساطير منذ زمن بعيد. مانحاً إياها قوة اجتماعية خاصة إلى الحد الذي يتم فيه الحط من قيمتها، بالتواطؤ معها، إلى العجز الجنسي.

(بإعادة) اكتشافها لنفسها، بالنسبة لامرأة، يمكن بالتالي أن يعني فقط عدم إمكانية التضحية بأي واحدة من مُتعها لصالح متعة أخرى، وعدم إمكانية تمثيل نفسها بأي منها بالذات، *وعدم كونها ببساطة واحدة أبداً*. نوع من عالم متسع لا يمكن وضع حدود له، ولا يمكن أن يكون مفككاً بالرغم من ذلك ـ ولا ذلك الإنحراف المتعدد الأشكال للطفل الذي ستكمن فيه المناطق الحساسة جنسياً منتظرة إعادة تجميعها في ظل أفضلية العضو الذكري.

وتبقى المرأة دائماً متعددة، ولكن تُصان من التشتت لأن الآخر موجود داخلها أصلاً، وهو مألوف لها بشكل مُستبد. وهذا لا يعني قول أنها تستأثر بالآخر لنفسها، وأنها تقلل من قيمته لصالح ملكيتها. فالتملك والملكية هي بلا ريب غريبة تماماً على الأنثى. على الأقل جنسياً. ولكن ليس *الحميمية*. إن الحميمية واضحة جداً بحيث تجعل كل تعصُّب في الهوية، وبالتالي جميع أشكال الملكية، مستحيل. تستمد المرأة المتعة مما هو حميمي جداً *بحيث لا يمكنها الحصول عليه، ولا الحصول على نفسها*. إنها هي نفسها تدخل في تبادل متواصل مع الآخر بدون أي إمكانية لتعريف أي منهما. هذا يضع جميع الاقتصاديات السائدة موضع شك: حساباتهم مُحبَطة بشكل لا يمكن علاجه بمتعة المرأة، حيث تتزايد بشكل غير محدود من مرورها داخلها وإلى الآخَر.

من ناحية أخرى، لكي تصل المرأة إلى المكان الذي تحصل فيه على المتعة كامرأة، فإن التفافاً طويلاً بواسطة تحليل للأنظمة المختلفة للاضطهاد المُمارس ضدها ليؤثر عليها هو بالتأكيد ضروري. وزعم أنها تتقهقر إلى الحل الوحيد لمخاطر المتعة جاعلاً إياها تفقد عملية العودة من خلال الممارسة الاجتماعية التي تتطلبها *متعتها*.

وحيث أن المرأة هي ذات قيمة استغلال بالنسبة للرجل، وقيمة تبادلية بين الرجال؛ بكلمات أخرى، سلعة. بذلك تبقى حارسة الحقيقة المادية، والتي سيتم تحديد ثمنها، من حيث معايير عملهم وحاجاتهم/رغباتهم، من قِبل "العينات": عمال، تجار، مُستهلكون. وتتميز النساء قضيبياً بآبائهن، وأزواجهن، ومشتريهن (القوادين). وهذا الوصم يحدد قيمتهن في التجارة الجنسية. والمرأة تقريباً لا شيء أبداً سوى موضع تبادل تنافسي بين رجلين، بما في ذلك التنافس لامتلاك الأرض الأم.

كيف يمكن لأداة الصفقة التجارية هذه أن تطالب بحق المتعة بدون إبعاد نفسها من التجارة المُقرَّة؟ وفيما يتعلق بالسلع الأخرى في السوق، كيف يمكن لهذه السلعة أن تحافظ على علاقة خلاف علاقة الغيرة العدوانية تلك؟ كيف يمكن لمادة حسِّية أن تمتع نفسها بدون إثارة قلق المستهلك إزاء اختفاء أساس غذائه؟ كيف يمكن لذلك التبادل ـ الذي لا يمكن تعريفه بأي حال من الأحوال من حيث "الملاءمة" لرغبة المرأة ـ أن يبدو على أنه أي شيء سوى سراب محض، مجرد غباء، محجوب بكامله بسهولة بخطاب معقول، وبنظام قيم يبدو أكثر واقعية؟

إن تطور المرأة، مهما يمكن أن يسعى ليكون راديكالياً، فإنه بالتالي لا يكفي لتحرير رغبة المرأة. وحتى الوقت الحاضر، لا توجد نظرية سياسية أو ممارسة سياسية قامت بحل هذه المشكلة التاريخية، أو أخذتها بالاعتبار بما يكفي، وعلى الرغم من أن الماركسية قد صرَّحت بأهميتها. ولكن، على وجه التدقيق، لا تشكل النساء طبقة، وانتشارهن بين طبقات متعددة، يجعل كفاحهن السياسي معقد، ومطالبهن متناقضة أحياناً.

من ناحية ثانية، يبقى شرط التطور الأدنى الناجم عن خضوع المرأة من قِبل، ولثقافة تضطهدهن، وتستغلهن، وتجعلهن وسيلة للتبادل، مع ربح قليل جداً لهن. وفيما عدا شبه احتكارات المتعة الماسوشية، هناك القوة العاملة المحلية، والإنجاب. سلطات العبيد؟ والتي هي، علاوة على ذلك، سلطات لا يُستهان بها. فحيث يُعنى بالمتعة، فإن السيد لا يُخدَم بالضرورة بشكل جيد. لذا، فإن عكس العلاقة، على الأخص في اقتصاد النشاط الجنسي، لا يبدو هدف مرغوب فيه.

ولكن إذا كان يتعين على النساء أن يحفظن ويوسعن إثارتهن الجنسية الذاتية، ومثليتهن الجنسية، ألن يكون من الممكن أن يتساوى التخلي عن متعة الجنسية الغيرية مرة أخرى مع ذلك الفصل عن السلطة التي هي خاصتهن تقليدياً؟ ألن يتضمن ذلك سجناً جديداً، وديراً جديداً، مبني بكامل إرادتهن؟ وللمرأة أن تتولى الهجمات التكتيكية، والمحافظة على نفسها بعيداً عن الرجل لفترة طويلة بما يكفي لتتعلم الدفاع عن رغبتها، على الأخص من خلال الخطاب، ولتكتشف حب النساء الأخريات أثناء الاحتماء من خيارات الرجل المستبدة التي تضعهن في موقف السلع المُنافِسة، ولتصوغ لنفسها وضعاً اجتماعياً يفرض الاعتراف، ولكسب عيشها للهروب من حالة الدعارة ... هذه بالتأكيد مراحل لا غنى عنها في الهروب من تشغيلها في سوق المقايضة. ولكن لو كان هدفها ببساطة قلب نظام الأشياء، حتى على افتراض أن هذا ممكن، فإن التاريخ سيعيد نفسه على المدى الطويل، وسيرتد إلى التماثل: إلى هيمنة الذكر. ولن يفسح مجالاً لا لنشاط المرأة الجنسي، ولا لخيال المرأة، ولا للغة المرأة، لتأخذ أماكنها.

[1977]

71

اشتهاء الجنس المغاير القسري ووجود المثلية الجنسية

أدريين ريتش

أدريين ريتش الولايات المتحدة. 1929– . شاعرة. كاتبة مقالات. ناشطة. باحثة نظرية. *Of Woman Born: Motherhood as an Experience and Institution* (1976), *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose 1966-1978* (1979), *What Is Found There: Notebooks on Poetry and Politics* (1993), *Arts of the Possible: Essays and Conversations* (2001).

• • •

II

إذا كانت النساء هن المصادر الأقدم للرعاية العاطفية والتنشئة الجسدية لكل من الأطفال الذكور والإناث، فإنه سيبدو منطقياً، من وجهة نظر النسوية على الأقل، طرح الأسئلة التالية: إذا كان البحث عن الحب والرفق عند الجنسين لا يقود أصلاً إلى النساء؛ *فلماذا، في الواقع، تقوم المرأة دائماً بإعادة توجيه هذا البحث*؛ لماذا يجب أن يصبح بقاء الجنس البشري، وسيلة التلقيح (الحمل)، والعلاقات العاطفية/المثيرة جنسياً، دائماً متطابقة مع بعضها البعض بتلك الدرجة من التصلُّب؛ ولماذا تكون القيود العنيفة ضرورية لفرض الولاء العاطفي والإثارة الجنسية للمرأة وتبعيتها بكاملهما إلى الرجل بالقوة. إنني أشك بأن عدداً وافراً من الباحثات والمنظّرات النسويات قد بذلن أقصى جهودهن للتسليم بحقيقة القوى المجتمعية التي تنتزع بالقوة طاقات المرأة العاطفية والمثيرة جنسياً من أنفسهن ومن نساء أخريات، ومن القيم التي تُعرَّف بها المرأة. هذه القوى، كما سأحاول أن أبيّن، تمتد من الاستعباد الجسدي الحقيقي إلى تمويه وتشويه الخيارات الممكنة.

أنا لا أفترض أن تنشئة الأطفال من قِبل المرأة ليست "سبباً كافياً" لوجود المثلية. ولكن قضية تنشئة الأطفال من قِبل المرأة كانت منتشرة جداً مؤخراً، وكانت مصحوبة عادة بوجهة نظر زادت من أن رعاية الأطفال من قِبل الرجال ستقلل من العداوة بين الجنسين، وتُعادل اللاتوازن الجنسي لسلطة الرجل على المرأة. هذه المناقشات تُجرَى بدون

إشارة إلى فرق الجنس القسري بوصفه ظاهرة، ناهيك عن كونه أيديولوجية. لا أود أن أقوم بتعليل نفسي، وإنما أود أن أحدد مصادر سلطة الذكر. أعتقد أن أعداداً كبيرة من الرجال يمكنهم، في الواقع، أن يتولوا رعاية الطفل على نطاق واسع بدون تغيير جذري على ميزان سلطة الرجل في المجتمع المعرَّف ذكورياً.

وفي مقالتها "أصل العائلة" (The Origin of the Family)، تُدرِج كاثلين غوف ثمانِ سمات لسلطة الرجل في المجتمعات القديمة والمعاصرة، والتي أود استخدامها كإطار: "قدرة الرجل على حرمان المرأة من جنسانيتها، أو فرضها عليها؛ والهيمنة على عملها أو استغلاله للسيطرة على إنتاجها؛ والسيطرة على أطفالها أو تجريدها منهم؛ وتقييدها جسدياً وإعاقة حركتها؛ واستخدامها كصنف في تعاملات الرجل التجارية؛ وكبح إبداعها؛ أو منعها عن مجالات واسعة من تحصيلات المجتمع المعرفية والثقافية."[1] (لا ترى غوف هذه السمات للسلطة على أنها تؤكد، بشكل خاص، على اشتهاء الجنس الآخر القسرية، وإنما على أنها فقط تُنتِج عدم مساواة.) تبدو كلمات غوف أدناه بالأحرف المائلة؛ وتفصيل كل فئة من فئاتها، بين قوسين، خاص بي.

وتشمل سمات سلطة الذكر، *سلطة الرجل في*:

1. *حرمان المرأة من نشاطها الجنسي* [الخاص بها] - [بواسطة الختان والختان التخيطي؛ وأحزمة العفة؛ والعقاب، بما فيه الموت، لزنا الأنثى؛ وإنكار تحليلي نفسي للبظر؛ وقيود على الاستنماء؛ والحرمان من أحاسيس الأمومة وما بعد انقطاع الطمث؛ واستئصال للرحم لا لزوم له، وصور لمثلية جنسية مزورة في وسائل الإعلام والكتابات الأدبية؛ إغلاق الأرشيفات وتدمير جميع الوثائق المُتعلقة بوجود المثلية].

2. *أو فرضه* [نشاط الذكر الجنسي] *عليها* — [بواسطة الاغتصاب (بما في ذلك الاغتصاب الزواجي)، وضرب الزوجة؛ وسفاح القربى بين الأب وابنته، والأخ وأخته؛ تنشئة المرأة اجتماعياً لتشعر أن "الدافع" الجنسي لدى الذكر يبلغ حد الحق،[2] وإظهار رومانسية اشتهاء المغاير على أنها مثالية، في الفن والأدب والإعلام والدعايات، إلخ؛ وزواج الأطفال؛ والزواج المدبَّر؛ والدعارة؛ والحريم؛ ومعتقدات التحليل النفسي للبرود الجنسي وهزة الجماع المهبلي؛ والتصوير الإباحي لنساء

يستجبن باستمتاع للعنف والإذل الجنسي (رسالة موجهة إلى اللاشعورية بأن اشتهاء المغاير السادي "طبيعي" أكثر من الشهوة بين نساء)].

3. *الهيمنة على عملها أو استغلاله للسيطرة على إنتاجها* ـ [بواسطة معاهد للزواج والأمومة كإنتاج غير مدفوعة الأجر؛ وتمييز أفقي* للمرأة في وظائف مدفوعة الأجر؛ التغرير بامرأة سطحية منتقلة من طبقة دنيا إلى طبقة وسطى أو عليا؛ سيطرة الذكر على الإجهاض، ومنع الحمل، وجعل المرأة عاقراً، والولادة؛ والعمل في الدعارة؛ وقتل الأطفال الإناث، الأمر الذي يجرد الأمهات من بناتهن، ويساهم في تعميم التقليل من قيمة المرأة].

4. *السيطرة على أطفالها أو تجريدها منهم* ـ [بواسطة حق الأب و"الخطف القانوني"،[3] وجعل المرأة عاقراً؛ وقتل الأطفال المنهجي؛ وحجز الأطفال من أمهات مثليات عن طريق المحاكم؛ وسوء استخدام القِبالة الذكورية؛ واستخدام الأمهات "رمز المُعذِّب"[4] في الختان، أو في ربط قدمي الإبنة (أو عقلها) لإعدادها للزواج.

5. *تقييدها جسدياً وإعاقة حركتها* ـ [بواسطة الاغتصاب كإرهاب، وإبعاد النساء عن الشوارع؛ الحجاب (البردة)؛ وربط القدمين؛ إيقاف نمو القدرات الرياضية للمرأة؛ كعب عالٍ وأثواب مُخاطة وفقاً للزي "الأنثوي" السائد؛ والحجاب؛ والتحرش الجنسي في الشوارع؛ والتمييز الأفقي للنساء الموظفات؛ وقوانين لتربية الأطفال في المنزل "بدوام كامل"؛ وتبعية اقتصادية قسرية للزوجات].

6. *استخدامها كسلع في تعاملات الرجل التجارية* ـ [استخدام النساء "كهدايا"؛ ثمن للعروس؛ والعمل في الدعارة، والزواج المُدبَّر؛ استخدام النساء كمضيفات لتسهيل صفقات الرجال ـ على سبيل المثال، مطلوب من الزوجة المُضيفة، والنادلة في حفلة كوكتيل، أن ترتديان بشكل يثير الذكر جنسياً، وعاهرات، وراقصات ومغنيات نساء الغيشا اليابانيات، وعاهرات كيساينغ الكوريات، وسكرتيرات.

7. *كبح إبداعها* ـ [اضطهاد الساحرات؛ مثل الحملات ضد القابلات والمُعالجات النساء، ومثل المذبحة المُدبَّرة ضد نساء مستقلات "غير مدمجات"؛[5] وتعريف مهن

* من طراز واحد وذو وضع اجتماعي واحد.

الذكور على أنها ذات قيمة أكثر من مهن الإناث داخل أي ثقافة، بحيث تصبح القيم الثقافية تجسيد لذاتية الذكور؛ وحصر تحقيق الأنثى لذاتها بالزواج والأمومة؛ والاستغلال الجنسي للمرأة من قبل فنانين ومعلمين ذكور؛ تعطيل طموحات المرأة الإبداعية الاجتماعية والاقتصادية؛[6] طمس التقاليد الخاصة بالأنثى][7] .

8. *منعها عن مجالات كبيرة من إنجازات المجتمع المعرفية والثقافية* ـ [بواسطة عدم تعليم الإناث؛ و"الصمت المطبق" فيما يتعلق بالمرأة، وبالذات وجود المثليات في التاريخ والثقافة؛[8] تتبُّع دور الجنس الذي يثني المرأة عن العلوم، والتكنولوجيا، ومهن "ذكورية" أخرى؛ ورابطة اجتماعية/مهنية ذكورية تستثني المرأة؛ وتمييز ضد مهن المرأة].

هذه بعض الأساليب التي تظهر فيها سلطة الذكر، وتدوم. وبالنظر إلى الخطة، فإن ما يطبع نفسه في الذهن بثقة هو حقيقة أننا لا نواجه استدامة بسيطة لعدم المساواة وحيازة الأملاك، وإنما مجموعة قوى منتشرة، تتراوح من الوحشية البدنية إلى سيطرة الوعي، التي تشير إلى أن قوة مُضادة كامنة هائلة يتعين أن يتم تقييدها .

◆ ◆ ◆

III

لقد اخترت استخدام التعابير وجود *المثلية الجنسية*، و*استمرارية المثلية*، لأن كلمة *المثلية* لها طابع طبي ومحدِّد . ويشير تعبير وجود المثلية إلى كل من حقيقة الحضور التاريخي للمثليات وابتكارنا المتواصل لهذا المعنى لذلك الوجود . وأقصد أن يحتوي التعبير *استمرارية المثلية* ـ من خلال حياة كل امرأة، وعلى طول التاريخ ـ طائفة من التجارب المميِّزة للمرأة، وليس ببساطة حقيقة أن المرأة كان لها تجربة تناسلية جنسية، أو رغبت بذلك بوعي، مع امرأة أخرى. إذا وسَّعناه ليشمل أشكالاً عديدة جداً من قوة المشاعر الأولية بين النساء، بما فيها التشارك بحياة داخلية غنية، والتضامن ضد الطغيان الذكوري، والأخذ والعطاء للدعم العملي والسياسي، وإذا كان يمكن أن نسمعه كذلك في جمعيات كمقاومة للزواج، والسلوك "الشرس" المُعرَّف من قِبل ماري دالي (معانٍ عفى عليها الزمن: "عنيدة،" و"متصلبة الرأي،" و"خليعة،" و"فاجرة،" "امرأة تنفر من الإذعان للمغازلة")،[9] إننا

نبدأ باستيعاب اتساع تاريخ الأنثى وسيكولوجيتها اللذين يكمنان بعيداً عن المتناول كنتيجة لتعاريف محدودة، وغالباً طبية، *للمثلية*.

يتضمن وجود المثلية كلاً من كسر المحرَّم، ورفض الطريقة القسرية في الحياة. وهو كذلك هجوم مباشر أو غير مباشر على حق الذكر في الوصول إلى النساء. ولكنه أكثر من ذلك كله، بالرغم من أننا ربما نبدأ أولاً بفهمه على أنه شكل من أشكال الرفض للمجتمع الأبوي، وسلوك مقاومة. إنه يشتمل بطبيعة الحال على عزلة، وكره للذات، وانهيار عصبي، وإدمان على الكحول، وانتحار، وعنف بين النساء؛ إننا نعطي بعداً رومانسياً، ما يعني أن نحب، معرضين بذلك أنفسنا للخطر، وأن نتصرف ضد الميل الفطري شيئاً رومانسياً، وتحت عقوبات قاسية؛ وقد تم الإبقاء على حياة وجود المثلية (لنقل على خلاف وجود اليهودية والكاثوليكية) بدون وصول إلى أي معرفة عن التقاليد، وعن الاستمرارية، وعن الدعامة الاجتماعية. إن تدمير السجلات والمذكرات والرسائل التي توثّق حقائق وجود المثلية ينبغي أن يؤخذ بالاعتبار بجديّة كبيرة على أنه وسيلة للحفاظ على اشتهاء المغاير المفروضة قسراً على النساء، طالما أن ما تم حجبه عن علمنا هو بهجة وشهوانية وشجاعة ومجتمع، وكذلك كشعور بالذنب، وخيانة للذات، وألم.[10]

تاريخياً، حُرِمَت المثليات من الوجود السياسي من خلال "التضمين" كنسخ أنثوية للمثليّة الذكورية. وبمساواة وجود المثلية مع المثلية الذكورية لأن كل منهما موصوم بالعار، يعني محو واقع الأنثى مرة أخرى. من الواضح أن جزءاً من تاريخ وجود المثلية يمكن العثور عليه حيث تشاركت المثليات، المفتقرات إلى مجتمع أنثوي متماسك، نوعاً من الحياة الاجتماعية والقضية المشتركة مع رجال مثليين. ولكن هناك اختلافات: افتقار النساء إلى امتياز اقتصادي وثقافي يتمتع به الرجال؛ واختلافات نوعية في العلاقات بين الأنثى والذكر ـ على سبيل المثال، أنماط الجنس المجهولة بين المثليين الذكور، والأهمية الواضحة للفئة العمرية في معايير المثليين الذكور للجاذبية الجنسية. إنني أفهم التجربة المثلية النسائية على أنها، مثل الأمومة، تجربة *أنثوية* عميقة، مع اضطهادات، ومعانٍ، وإمكانيات خاصة لا يمكننا فهمها طالما أننا ببساطة نصنفها مع وجودات جنسية أخرى موصومة بالعار. وتماماً كما يصلح التعبير *رعاية الطفل* على إخفاء الواقع الخاص والهام لكون المرء أحد الوالدين،

والـذي يكـون في الواقع أمـاً ، فـإن تعبير *شـاذ* قـد يـصلح لغايـة طمـس الخطـوط العريـضة الحقيقية التي نحتاجها للتمييز ، والتي هي ذات قيمة بالغة للحركة النسائية ، ولحريـة النسـاء كجماعة.[11]

وحيـث أن التعـبير مثليـة نـسائية كـان ملتزمـاً بـروابط محـدودة وطبيـة في تعريفـه للمجتمـع الأبـوي ، فـإن الـصداقة والزمالـة بـين الإنـاث قـد تم فـصلهما عـن الإثـارة الجنـسية ، وبالتالي الحد من الإثارة الجنسية بحد ذاتها . ولكن عندما نعمِّق ونوسِّع نطاق ما نعرِّفه على أنـه وجـود مثليـة نـسائية ، عنـد وصـفنا لاسـتمرارية المثليـة ، فإننـا نبـدأ باكتـشاف الإثـارة الجنسية بلغة الأنثى : على أنها تلك غير المحصورة بأي جزء واحـد مـن الجـسد ، أو بالجـسد ذاته فحسب ؛ وكطاقة فهي لا تنتشر فقط ، ولكنها ، كما وصفتها أودر لورد ، كليـة الوجـود في "التشارك بالمتعة ، أكانت جسدية أم عاطفية أم نفسية ،" وفي التشارك بالعمل ؛ بوصفها المتعة الممكِّنة التي "تجعلنا أقل اسـتعداداً لقبـول الـضعف ، أو تلـك الحـالات الأخـرى المتـوفرة للوجود ، والتي ليست فطرية بالنسبة لي ، مثل الخنوع واليأس ، والتقليـل مـن قيمـة الـذات ، والاكتئاب ، وإنكار الذات ."[12] وفي سياق آخر ، كاتبـة عـن المـرأة والعمـل ، اقتبـست الفقـرة الخاصة بالسيرة الذاتيـة الـتي وصـفت فيهـا الـشاعرة إتـش . دي . كيـف سـاندتها صـديقتها براهير في المواظبة على التجربة الخيالية التي عملت على تشكيل عملها الكامل :

> لقد عرفت أن هذه التجربة ، وهذه الكتابة على الحائط أمـامي ، لا يمكـن التـشارك بها مع أي شخص ما عدا الفتـاة الـتي وقفـت هنـاك بـشجاعة بجانبي . هـذه الفتـاة قالت بلا تردد : "استمري ." لقد كانت حقاً هي الـتي تتمتـع باسـتقلالية ونزاهـة كاهنة معبد دلفي . ولكن كنت أنا المضروبة بعنف والمنفصلة عن نفسها . . . التي كانـت تـرى الـصور ، والـتي كانـت تقـرأ الكتابـة ، أو مُنحَـت الرؤيـة الداخليـة . أو ربما ، من بعض النواحي ، كنـا "نراهـا" معـاً ، لأنـني ، وبـشكل لا يمكـن إنكـاره ، لم أكن لأتمكن من الاستمرار بدونها .[13]

إذا أخذنا بالاعتبار احتمالية أن جميع النـسـاء ـ مـن الرضيعة الـتي تـرضع مـن ثـدي أمها ، إلى امرأة ناضجة تعيش تجربة أحاسيس لذة الجماع عند إرضاع طفلـها الرضـيع ، ربمـا تـستذكر رائحة حليب أمها في حليبها ، إلى امرأتين ، مثل كلوي وأوليفيا في روايـة فيرجينيـا وولـف ، اللـتين تـشاركتا في مختـبر ،[14] وإلى المـرأة الـتي تمـوت في سـن التـسعين ، وتُلمَّـس

وتُمسك من قِبل نساء ـ موجودات في استمرارية المثلية، فيمكننا أن نرى أنفسنا ننتقل إلى داخل وخارج هذه الاستمرارية، سواء عرّفنا أنفسنا كمثليات أم لا.

ويمكننا عندئذ ربط مظاهر تعريف المرأة على أنها متنوعة بقدر تنوع علاقات الصداقة اللامبالية والحميمية بين بنات في سن تسع أو عشر سنوات، والانضمام معاً بصداقة أولئك النساء في القرنين الثاني عشر والخامس عشر المعروفات بالراقصات اللواتي "تشاركن بالمنازل، وأجّرنها لبعضهن البعض، وأورثن المنازل للشريكات في الغرف ... في منازل رخيصة مُقسَّمة في مناطق حرفيين في المدينة،" واللواتي مارسن الفضيلة المسيحية بطريقة مستقلة، يرتدين ملابساً ويعشن ببساطة ولا يترافقن مع رجال،" واللواتي كن يكسبن رزقهن كغزالات نسيج، أو خبازات، أو ممرضات، أو كن يدرن مدارس للفتيات الصغيرات، واللواتي نجحن ـ في العيش مستقلات عن الزواج وعن قيود الدير ـ إلى أن أجبرتهن الكنيسة على التفرُّق.[15] إن ذلك يتيح لنا أن نربط هؤلاء النساء مع "مثليات" مشهورات من مدارس للمرأة حول سابفو (Sappho) من القرن السابع قبل الميلاد، ومع نواد سرية للفتيات، وشبكة اقتصادية اشتُهرت بين النساء الإفريقيات، ومع الأختية الصينية المناهضة للزواج ـ مجتمعات لنساء رفضن الزواج، أو، إذا تزوجن، كن يرفضن غالباً أن يتممن زواجهن وسرعان ما يتركن أزواجهن، النساء الوحيدات في الصين اللواتي لم يتم ربط أقدامهن، تخبرنا بذلك أغنيس سمدلي، رحبن بولادة البنات، ونظّمن إضرابات نسائية ناجحة في مصانع الحرير.[16] وهذا يتيح لنا أن نربط ونقارن حالات فردية مفرقة لمناهضة الزواج: على سبيل المثال، الاستراتيجيات المُتاحة لإميلي ديكينسون، وهي امرأة بيضاء عبقرية من القرن التاسع عشر، مع الاستراتيجيات المُتاحة لزورا نييل هيرستون، وهي امرأة سوداء عبقرية من القرن العشرين. لم تتزوج ديكينسون أبداً، وكان لها صداقات فكرية قليلة مع رجال، وعاشت في رهبنة ذاتية في منزل والدها الأرستقراطي في آمهيرست، وكتبت رسائل عاطفية على مدى الحياة إلى زوجة أخيها سو جيلبيرت، ومجموعة أصغر من تلك الرسائل إلى صديقتها كيت سكوت آنثون. بينما تزوجت هيرستون مرتين، ولكن تركها لكل من الزوجين كان سريعاً، وشقت طريقها من فلوريدا إلى هارلم، إلى جامعة كولومبيا، وإلى هاييتي، وأخيراً عادت إلى فلوريدا، وتنقّلت داخل وخارج الرعاية البيضاء والفقر، والنجاح والفشل المهني؛ وعلاقاتها التي دامت كانت جميعها مع نساء، ابتداءً من علاقاتها مع أمها. كِلتا المرأتان كانتا، في ظروفهما المختلفة

اختلافاً شاسعاً، مناهضتين للزواج، وملتزمتين بعملهما ونفسيهما. ووصفتا فيما بعد على أنهما "غير سياسيات." وكلتاهما كانت تنجذب إلى رجال من النوعية المفكرة؛ وقدَّمت النساء لهما باستمرار الافتتان والمساندة الضرورية للحياة.

إذا كنا نفكر باشتهاء المغاير على أنه الميل العاطفي والحسي الطبيعي للمرأة، فإن أساليب حياة كهذه تُعتبَر منحرفة، أو مَرَضية ، أو محرومة عاطفياً وحسياً. أو، بلغة أكثر حداثة وترفقاً، مبتذلات "كأساليب الحياة." ويقلل من شأن عمل تلك النساء، سواء مجرد العمل اليومي للفرد، أو المقاومة الجماعية من أجل البقاء، أو عمل الكاتبة، أو الناشطة، أو المُصلِحة، أو الباحثة بعلم الإنسان، أو الفنانة ـ العمل في الإبداع الذاتي ـ أو يُعتبَر على أنه الثمرة المرَّة "لحسد العضو الذكري،" أو تصعيد للإثارة الجنسية المكبوتة، أو لغة بلا معنى "لكارهة الرجل." ولكن عندما نقلب عدسات الرؤيا ونأخذ بالاعتبار الدرجة، أو الأساليب، التي تم بها فرض "تفضيل" اشتهاء المغاير على النساء، فإنه لا يمكننا فقط أن نفهم بشكل متفاوت معنى الحياة والعمل الفرديين، ولكن يمكننا أن نتعرّف على الحقيقة الجوهرية لتاريخ المرأة: أن المرأة قاومت دائماً الطغيان الذكوري. إن النسوية الفاعلة، غالباً بدون نظرية بالرغم من أنه ليس دائماً، كانت تنشأ باستمرار في كل ثقافة وفي كل حِقبة زمنية. إذن، يمكننا أن تبدأ بدراسة صراع المرأة ضد العجز، وعصيان المرأة الراديكالي، ليس فقط في "الحالات الثورية الواقعية" التي يعرِّفها الذكور"[17]، بل في جميع الحالات لم يتم إدراكها من قِبل الأيديولوجيات الذكورية على أنها ثورية ـ على سبيل المثال، رفض بعض النساء إنجاب أطفال، بمساعدة نساء أخريات بتعريض أنفسهن للخطر؛[18] ورفض إنتاج مستوى أعلى من المعيشة ووقت الفراغ للرجال (يبين ليغهورن وباركر كيف أنهما جزء من المساهمة الاقتصادية للمرأة غير المُعترَف بها، وغير مدفوعة الأجر، وغير المنضمَّة إلى نقابة. لقد ضقنا ذرعاً برأي دينرشتاين بأن المرأة تعاونت ببساطة مع الرجال في "الترتيبات الجنسية" للتاريخ. ونبدأ بملاحظة سلوك، في التاريخ وفي السيرة الحياتية الفردية، كان حتى اليوم غير مرئي أو مسمى باسم مغلوط، سلوك يُشكِّل غالباً عصياناً راديكالياً، بمعرفة حدود القوة المضادة التي تمت ممارستها في زمان ومكان معينين. ويمكننا أن نربط هذه العصيانات، والحاجة إليها، مع عاطفة المرأة المادية تجاه المرأة، والتي هي أساسية لوجود المثلية: الشهوة المثيرة جنسياً التي كانت، بالضبط، حقيقية التجربة الأنثوية التي تم محوها بالشكل الأكثر عنفاً.

لقد تم فرض اشتهاء المغاير قسراً ولاشعورياً على حد سواء على النساء. ومع ذلك فقد قاومته النساء في كل مكان، وفي كثير من الحالات كلّف الأمر التعذيب الجسدي، والسجن، والجراحة الدماغية لمعالجة أمراض نفسية، والنبذ الاجتماعي، والفقر المُدقع. لقد تم وصف "اشتهاء المُغاير القسري" على أنه أحد "الجرائم ضد النساء،" من قِبل محكمة بروكسل الدولية للجرائم ضد النساء في 1976. وتعكس قطعتين من شهادتين من ثقافتين مختلفتين تماماً الدرجة التي أصبح فيها إعدام المثليات ممارسة عالمية في الوقت الحاضر. ويروي تقرير من النرويج:

> كانت مثلية من أوسلو مرتبطة بزواج مُغاير لم ينجح، لذا فقد بدأت بأخذ عقاقير مهدئة، وانتهى بها المطاف في مصحة للمعالجة وإعادة التأهيل. ... وفي اللحظة التي قالت فيها أثناء علاج جماعي أُسري أنها كانت تعتقد بكونها مثلية، أخبرها الطبيب بأنها لم تكن كذلك. لقد عرف من "النظر في عينها،" كما قال. إن لها عينا امرأة ترغب في ممارسة الجماع مع زوجها. لذا، فقد تم إخضاعها ما يُسمى "علاج الأريكة." لقد تم وضعها عارية على سرير في غرفة تمت تدفأتها بشكل مريح، ولمدة ساعة كان ينبغي على زوجها أن ... يحاول إثارتها جنسياً. ... لقد كانت الفكرة أن اللمس كان ينتهي دائماً باتصال جنسي. لقد شعرت باشمئزاز أقوى وأقوى. كانت تتقيأ، وأحياناً تجري خارج الغرفة لتتجنب هذا "العلاج." فكلما كان تأكيدها على أنها كانت مثلية أقوى، كانت المضاجعة المغايرة القسرية تصبح أكثر عنفاً. هذا العلاج استمر لحوالي ستة أشهر. لقد هربت من المستشفى، ولكن تمت إعادتها. وهربت مرة ثانية. ولم تعد إلى هناك منذ ذلك الحين. في نهاية المطاف، أدركت أنها أُخضِعَت لاغتصاب قسري لمدة ستة أشهر.

ومن موزامبيق:

> لقد حُكِم علي بالحياة في منفى لأنني لم أكن لأنكر أنني مثلية، وأن التزاماتي الأولية هي تجاه نساء أخريات، وستكون دائماً كذلك. وفي موزامبيق الجديدة، تُعتبر المثلية من مخلفات الاستعمار والحضارة الغربية المنحطة. وكان يتم إرسال المثليات إلى معسكرات إعادة تأهيل ليتعلمن من خلال النقد الذاتي الموقف الصحيح عن أنفسهن... إذا تم إجباري على إدانة حبي للنساء، وإذا قمت بالتالي بإدانة نفسي، يمكنني أن أعود إلى موزامبيق وأنضم إلى القوات المنظمة في نضال مثير وشاق لإعادة بناء دولة قومية، بما في ذلك الكفاح من أجل عتق المرأة

الموزامبيقية. في هذه الحالة، إما أن أجازف في الانضمام إلى معسكرات إعادة التأهيل، أو أبقى في المنفى.19

ولا يمكن افتراض أن نساء مثل أولئك اللواتي في دراسة كاول سميث روزينبيرغ، واللواتي تزوجن، وبقين متزوجات، ومع ذلك مكثن في عالم أنثوي عاطفي وانفعالي بشكل عميق، قد "فضلنّ" أو "اخترن" اشتهاء المغاير. لقد تزوجت النساء لأن ذلك كان ضرورياً، ومن أجل البقاء اقتصادياً، وليكون لديهن أطفالاً لا يعانون من حرمان اقتصادي أو نبذ اجتماعي، وليبقين محترمات، وليقمن بما كان متوقعاً من المرأة أن تقوم به، ولأنهن نشأن في طفولة "غير سوية" فقد أردن أن يشعرن بأنهن "طبيعيات،" ولأن رومانسية اشتهاء المغاير قد تم تمثيلها على أنها المغامرة، والواجب، والإنجاز الأنثوي العظيم. ربما أننا امتثلنا بإخلاص أو بمشاعر متناقضة للعُرف، ولكن مشاعرنا - وشهوتنا الحسية - لم يتم ترويضها أو احتواءها داخله. لا يوجد توثيق إحصائي بأعداد المثليات اللواتي بقين في زواج من جنس مغاير لمعظم فترة حياتهن. ولكن في رسالة إلى الإعلام الخاص بالمثلية الجنسية (السُلَّم *The Ladder*)، كان لدى الكاتبة المسرحية لورين هانسبيري هذا لتقوله:

> إنني أشك في أن مشكلة المرأة المتزوجة التي تفضّل العلاقات العاطفية الجسدية مع نساء أخريات، هي نسبياً أعلى بكثير من إحصائيات مماثلة للرجال. (إحصائيات بالتأكيد لن يحصل عليها أحد أبداً في الواقع.) وهذا لطبيعة الحالة الخاصة بالمرأة، فكيف يمكننا بأي حال من الأحوال أن نبدأ بتخمين أعداد النساء غير المهيئات لخوض مخاطرة البقاء غريبات مدى الحياة عن ما تعلّمنه طوال حياتهن على أنه كان مصيرهن "الطبيعي" - و - توقعهن الوحيد لأمن اقتصادي. ويبدو أن ذلك هو السبب في أن للمسألة ضخامة غير موجودة فيما يتعلق بالمثليين الذكور. ... وامرأة ذات قوة وأمانة يمكنها، إن اختارت ذلك، أن تخدم زواجها وتتزوج من رفيق ذكر جديد، وسيقلق المجتمع من أن معدل الطلاق في تزايد - ولكن هناك أماكن قليلة في الولايات المتحدة، في ظروف مشابهة، يمكن أن تكون أي شيء مماثل حتى من بعيد "لمنبوذة." من الواضح أن هذا ليس صحيحاً بالنسبة لامرأة قد تنهي زواجها لتعيش حياتها مع امرأة أخرى.[20]

هذه *الحياة المزدوجة* - هذا الإذعان الواضح لعُرف تم تأسيسه لمصلحة وامتياز الذكور - كانت ميزة تجربة أنثوية: في الأمومة، وفي كثير من سلوكيات المشتهه للمغاير، بما فيها

طقوس المغازلة؛ والتظاهر بالبرود الجنسي من قِبل الزوجة في القرن التاسع عشر؛ والتظاهر بالوصول إلى هزة الجماع من قِبل العاهرات، والعشيقات، والمرأة "المتحررة جنسياً،" في القرن العشرين.

إن رواية ميريدل لوسور الوثائقية عن الاكتئاب، *الفتاة (The Girl)*، هي رواية لافتة كدراسة للحياة المزدوجة للأنثى. وبطلة الرواية، وهي نادلة في حانة الطبقة العاملة في سانت بول، تشعر بنفسها منجذبة بشكل عاطفي نحو الشاب بوتش، ولكن علاقاتها الدائمة هي مع كلارا، وهي نادلة أكبر سناً وعاهرة، ومع بيل، التي يمتلك زوجها البار، ومع أميليا، وهي ناشطة في النقابة. وبالنسبة لكلارا وبيل وبطلة الرواية التي بلا اسم، فإن ممارسة الجنس مع الرجال هو بمعنى هروب من التعاسة الأساسية للحياة اليومية، وتوهج شديد في الكآبة، وشبكة قاسية، وعلى الأغلب، وحشية، للحياة اليومية:

> كان وكأنه مغناطيس يجذبني. لقد كان ذلك مثيراً وقوياً ومرعباً. لقد كان هو أيضاً يلاحقني. وعندما كان يعثر علي، كنت أركض، أو أتحجر. فأقف أمامه مثل المغفلة. وطلب مني أن لا أذهب مع كلارا إلى ماريغولد حيث كنا نرقص مع غرباء. وقال أنه كان سيضربني بعنف. مما جعلني أرتعش وأرتجف، ولكن ذلك كان أفضل من أن أكون قشرة مليئة بالمعاناة ولا أعرف لماذا.[21]

طوال الرواية يظهر موضوع الحياة المزدوجة؛ وتستذكر بيل زواجها من بائع الخمور المهربة هوينك:

> أتعلمين. عندما كانت هناك كدمة حول عيني وقلت أنني اصطدمت بالخزانة، حسنا، لقد كان هو من فعل ذلك، الوغد. ويقول بعدئذ لا تخبري أحداً. ... إنه مجنون، هذا ما هو عليه، مجنون، ولا أفهم لماذا أعيش معه. لماذا أصبر عليه للحظة على وجه هذه الأرض. ولكن اسمعي يا صغيرتي، قالت، سأخبرك شيئاً. نظرت إلي وكان وجهها رائعاً. وقالت، يا يسوع المسيح، اللعنة عليه إنني أحبه، ولهذا أنا معلّقة هكذا طوال حياتي، اللعنة عليه، إنني أحبه.[22]

وبعد أول مجامعة لبطلة الرواية مع بوتش، اهتمت صديقاتها النساء بنزيفها، وقدمن لها ويسكي وتبادلن الملاحظات.

> يا لحظّي، أول مرة وأقع في مشكلة. لقد أعطاني القليل من المال، وحضرت إلى

سانت بول حيث يقحمون فيك إبرة بيطرية ضخمة مقابل عشرة دولارات، فتجفلين، ثم يتركونك لحال سبيلك. ... لن أحمل بطفل أبداً. لدي هونك فقط لأقوم برعايته، وياله من طفل شرير.[23]

وتركوني فيما بعد أعود إلى غرفة كلارا لأستلقِ... واستلقت كلارا بجانبي وطوقتني بذراعيها وأرادت مني أن أخبرها عن الأمر، ولكنها كانت تريد أن تتحدث عن نفسها. وقالت أنها بدأت بذلك عندما كانت في الثانية عشرة من عمرها مع مجموعة من الصبية في مخزن قديم. وقالت أنه لم يكن أحد يهتم بها من قبل، ثم أصبحت مشهورة جداً ... وقالت، لقد أحبوا ذلك جداً، لماذا لا تقدميه لهم وتحصلي على هدايا واهتمام؟ لم أكترث بالأمر أبداً، وكذلك ماما. ولكنه الشيء الوحيد الثمين الذي تمتلكينه.[24]

لذا، فإن ممارسة الجنس تتساوى بالاهتمام من جانب الذكر، الجذاب بالرغم من أنه وحشي، أو طفولي، أو لا يعتمَد عليه. ومع ذلك، فإن النساء هن اللواتي يجعلن الحياة مُحتملة لبعضهما البعض، وتمنح عاطفة جسدية بدون التسبب بألم، وتشارك، وتسدي نصائح، والإخلاص كل منهما للآخر *(إنني أحاول أن أجد قوتي من خلال النساء - وبدون صديقاتي ما كنت لأتمكن من البقاء حية.)* ورواية *الفتاة* لـ لوسور توزاي رواية موريسون المدهشة *سولا*، إفشاء آخر للحياة المزدوجة للمرأة:

كانت نيل الشخص الوحيد الذي لم تكن تريد منها شيء، وتقبلت جميع صفاتها ... وكانت نيل أحد الأسباب التي دفعت سولا للعودة إلى ميداليون (Medallion) ... الرجال ... ظهروا في شخصية واحدة كبيرة: لغة الحب ذاتها، وترفيه الحب ذاته، والإنتعاش بالحب ذاته. وكلما أدخلت الأفكار الخاصة بها في تدليكهم وأعمالهم، كانوا يغطون عيونهم. لم يعلموها شيء سوى حيل الحب، ولم يتشاركوا معها سوى بالقلق، ولم يعطوها شيء سوى المال. لقد كانت تبحث طوال الوقت عن صديق، وقد أخذ الأمر منها برهة لتكتشف أن الحبيب ليس رفيقاً للمرأة، ولا يمكن أن يكون أبداً.

ولكن آخر فكرة لسولا لحظة موتها هي، "انتظري، سأقول لك شيئاً يا نيل." وبعد موت سولا، تنظر نيل إلى حياتها الماضية:

"كل ذلك الوقت، كل ذلك الوقت، أعتقد أنني كنت أفتقد جود." لقد ضغطت

> الوفاة على صدرها وصعدت إلى حنجرتها. "لقد كنا بنات معاً." قالت وكأنما كانت تشرح شيئاً ما. "يا مولاي، سولا." صاحت، "فتاة، فتاة، فتاة فتاة فتاة!" لقد كانت صيحة رقيقة ـ عالية وطويلة ـ ولكن لم يكن لها قعر ولم يكن لها قمة، مجرد دوائر ودوائر من الأسى.[25]

الفتاة وسولا، كلاهما روايتان تدرسان ما أدعوه استمرارية المثلية، على خلاف "المشاهد المثلية" السطحية أو المثيرة في الخيال التجاري الحديث.[26] كل منهما تبين لنا تعريفاً للمرأة غير ملوث بالرومانسية (حتى نهاية رواية لوسور)؛ وكل منهما تصور تنافساً قسرياً لاشتهاء المغاير لجذب اهتمام المرأة، والانتشار والإحباط في ولاء الأنثى الذي قد يعيد دمج الحب والسلطة، بشكل أكثر وعياً.

IV

إن تحديد هوية المرأة هو مصدر طاقة، ورأس نبع كامن للسلطة الأنثوية، مقتضبة ومحتواة تحت عُرف اشتهاء المغاير. إن إنكار حقيقة ووضوح عاطفة المرأة نحو المرأة، وخيار المرأة للمرأة كحليفة، وشريكة حياة، ومساندة، ودفع مثل هذه العلاقات قسراً إلى النفاق، وإلى تفككها تحت ضغط شديد، كان القصد منه خسائر لا تحصى لقدرة جميع النساء على *تغيير العلاقات الاجتماعية للجنسين، وعلى تحرير أنفسهن وبعضهن البعض*. إن أكذوبة اشتهاء المغاير القسري على الأنثى اليوم لا يصيب فقط المعرفة النسوية، بل كل مهنة، وكل عمل ذو علاقة، وكل منهج تعليمي، وكل محاولة تنظيم، وكل علاقة أو خطاب يدور حولها. وتوجد، بشكل خاص، تزييفاً مفرطاً، ورياء، وهستيريا في الحوار حول اشتهاء المغاير، حيث أن كل علاقة بين مشتهي الجنس المغاير تُعاش في الضوء المومض المقزز لتلك الأكذوبة. ومهما اخترنا أن نعرِّف أنفسنا، ومهما وجدنا أنفسنا مصنفات، فإنها تومض بارتعاش وتشوِّه حياتنا.[27]

إن الكذبة تجعل عدداً لا حصر له من النساء حبيسات نفسياً، في محاولة لجعل العقل والروح والنشاط الجنسي يتلائم مع النص المفروض، لأنه لا يمكنهن النظر إلى ما وراء معايير المقبول. إنها تنتزع طاقة تلك النساء، حتى عندما تستنزف طاقة المثليات اللواتي "تم حبسهن في حجرات صغيرة" ـ وتُستنزف الطاقة في الحياة المزدوجة. والمثلية الحبيسة في "حجرة صغيرة،" المرأة الحبيسة في أفكار تقادمية عن التشارك "الطبيعي" في ألم

الخيارات المكبوتة، والصلات المحطمة، وإمكانية الوصول إلى تعريف ذاتي متَّخَذ بحرية وبقوة.

إن الأكذوبة متعددة الطبقات. في التقليد الغربي، تؤكد طبقة ـ الرومانسية ـ أن المرأة تنجذب إلى الرجل، حتى ولو بشكل متهور ومأساوي؛ وحتى عندما يكون ذلك الانجذاب انتحارياً (مثال، *تريستان وأيسولد*، في رواية *الصحوة (The Awakening)* بقلم كيت تشوبين)، فإنه لا يزال ضرورة عضوية. وفي تقليد العلوم الاجتماعية، فإنه يؤكد على أن الحب الأولي بين الجنسين هو حب "طبيعي"؛ وأن المرأة *تحتاج* الرجل كحامي اجتماعي واقتصادي، ولنشاط جنسي مكتمل النضوج، وللكمال النفسي؛ وأن العائلة المكونة من اشتهاء المغاير هي الوحدة الاجتماعية الأساسية؛ وأن المرأة التي لا تربط عاطفتها الأساسية بالرجل لا بد أن يُحكم عليها، من ناحية وظيفية، بغربة أكثر حتى من غربتها كامرأة. ليس غريباً أن يُصرَّح بأن المثليات شريحة سكانية مخفية أكثر من المثليين الذكور. وتعلّق الناقدة النسوية المثلية السوداء لورين بيثيل، عند الكتابة عن زورا نيل هيرستون، أنه لكي تختار المرأة السوداء ـ الغريبة أصلاً بشكل مُضاعف ـ أن تفترض "هوية مكروهة" أخرى هو أمر ينطوي على مشاكل في الواقع. ولكن المثلية الجنسية كانت على الدوام أسلوب حياة للمرأة السوداء في كل من إفريقيا والولايات المتحدة.

> للنساء السود تقليد طويل من الارتباط مع بعضهن البعض ... في مجتمع نساء/سود والذي كان مصدراً لمعلومات غاية في الأهمية فيما يتعلق بالبقاء، ودعم نفسي وعاطفي لنا. إننا نمتلك ثقافة شعبية متميزة ومتمثلة بالمرأة السوداء، وقائمة على أساس تجاربنا كنساء سود في هذا المجتمع؛ رموز ولغة وأنماط تعبير خاصة بواقع حياتنا. ... ولأن النساء السود بالكاد كنّ بين أولئك السود والإناث اللواتي حققن وصولاً إلى أشكال أدبية وأشكال أخرى للتعبير الفني مُعترَف بها. هذه الرابطة للأنثوية السوداء وتعريف المرأة السوداء، كانت غالباً مخفية وغير مُسجَّلة إلا في الحياة الفردية للمرأة السوداء من خلال ذكرياتنا لتقليد الأنثى السوداء الخاص.[28]

طبقة أخرى من الأكذوبة هي التلميح الذي يُواجَه بشكل متكرر بأن المرأة تلجأ إلى المرأة انطلاقاً من كراهية نحو الرجل. وقد تكون، في الواقع، الشكوكية العميقة، والحذر، وجنون الارتياب في الدوافع الأخلاقية بشأن الرجل، جزءاً من أي استجابة صحية للمرأة

نحو لكره النساء في ثقافة مهيمن عليها ذكورياً، ونحو الأشكال التي يُفترّض أنها نشاط جنسي ذكوري "طبيعي،" *ونحو إخفاق حتى الرجال "الحساسين" أو "الحكماء" في إدراك هذه المشاكل أو الشعور بأنها مصدر إزعاج*. إن وجود المثلية الجنسية يُمثِّل أيضاً على أنه مجرد ملاذ من إساءات الرجل، أكثر من كونه شحن كهربائي وتمكيني بين النساء. وواحدة من أكثر الفقرات الأدبية التي يتكرر ذكرها عن العلاقة المثلية هي تلك التي تصف فيها رينيه، إحدى شخصيات كوليت، في *المتشردة The Vagabond*، "الصورة الانقباضية والمؤثرة لمخلوقتين ضعيفتين اللتين ربما وجدتا ملاذاً في ذراعي بعضهما البعض، فهناك تنامان وتبكيان، في مأمن من الرجل القاسي في أغلب الأحيان، وهناك تتذوقان ما هو *أفضل من أي متعة، السعادة المرّة للشعور بأنفسهما مترابطتان، وضعيفتان، ومنسيتان* (التأكيد مُضاف]،"[29] وتُعتبَر كوليت غالباً كاتبة مثلية. وشهرتها الشعبية لها علاقة، على ما أعتقد، بأنها تكتب عن وجود المثلية وكأنما تكتبه موجَّه إلى جمهور من الذكور؛ وكُتِبَت أحدث رواياتها "المثلية،" سلسلة كلودين، تحت ضغط زوجها، ونُشرِت باسميهما معاً. على أي حال، وباستثناء كتاباتها عن أمها، فإن كوليت هي مصدر عن استمرارية المثلية يمكن الوثوق به بقدر أقل، على ما أعتقد، من تشارلوت برونتي، التي فهمت أنه بينما يمكن أن تكن النساء، وفي الواقع يجب أن تكنَّ، حليفات، وناصحات، ومواسيات لبعضهن البعض في كفاح الأنثى من أجل البقاء، فإن هناك بهجة غريبة في شركتهن مع بعضهن البعض، وانجذاب لعقول وشخصيات بعضهن، الذي يرافق اعترافاً بمواطن قوة بعضهن البعض.

وبشكل مماثل، يمكننا أن نقول أن هناك محتوى سياسي نسوي *ناشئ* في سلوك اختيار عشيقة امرأة، أو شريكة حياة، بالرغم من اشتهاء المغاير الذي تم تحويله إلى عُرف.[30] ولكن حتى يتمكن وجود المثلية الجنسية من تحقيق هذا المحتوى السياسي بشكل تحرري مُطلق، فإن خيار الإثارة الجنسية ينبغي أن يتعمق ويمتد في تمثُّل المرأة الواعية ـ في الحركة النسوية المثلية.

والعمل الذي ينتظرنا، في اكتشاف ووصف ما أدعوه هنا "وجود المثلية،" هو تحرير لجميع النساء بالقوة. وهذا عمل ينبغي أن يتجاوز حدود دراسات المرأة الغربية البيضاء من الطبقة الوسطى لدراسة حياة النساء وعملهن، وتجمعاتهن داخل كل بنية أثنية وعِرقية وسياسية. علاوة على ذلك، هناك اختلافات بين "وجود المثلية" و"استمرارية المثلية،"

اختلافات يمكننا أن نميزها حتى في حركة حياتنا الخاصة. وأقترح أن استمرارية السحاق تحتاج إلى وصف في ضوء "الحياة المزدوجة" للمرأة، وليس فقط النساء اللواتي وصفن أنفسهن على أنهن سويات جنسياً (اشتهاء المغاير)، وإنما كذلك النساء اللواتي وصفن أنفسهن بالمثليات. إننا بحاجة إلى وصف شامل أكثر بكثير للأشكال التي افترضتها الحياة المزدوجة. ويحتاج المؤرخون إلى السؤال عند كل نقطة كيف تم تنظيم اشتهاء المُغاير كعُرف والحفاظ عليه من خلال جدول أجور الإناث، وتطبيق "وقت الراحة" للمرأة من الطبقة المتوسطة، وجعل ما يُسمى التحرر الجنسي جذاباً، وحجب التعليم عن المرأة، وصورة "الفن الرفيع" والثقافة الشعبية، ولف مجال النشاط "الشخصي" بالغموض، وكثير غيرها. إننا بحاجة لعلم اقتصاد يتفهم عُرف اشتهاء المُغاير، مع حجم عمله المُضاعف للمرأة، وتقسيمات عمله على أساس الجنس، كأكثر العلاقات الاقتصادية التي نُسبَت إليها صفة المثالية.

إن السؤال الذي سينشأ حتماً: إذن، هل ينبغي علينا أن ندين جميع العلاقات الجنسية السوية (اشتهاء المغاير)، بما فيها تلك الأقل اضطهاداً؟ أعتقد أن هذا السؤال، على الرغم من أنه غالباً صادر من القلب، هو السؤال الخطأ هنا. لقد تم وضعنا في متاهة من الانقسامات الكاذبة التي تحول دون فهم العُرف ككل: حالات زواج "جيدة" مقابل "سيئة"؛ "زواج من أجل الحب" مقابل زواج مدبَّر؛ ممارسة جنسية "متحررة" مقابل الدعارة؛ جماع متغاير الجنس مقابل الاغتصاب؛ حب *الألم* مقابل الإذلال والتبعية. ويوجد داخل العُرف، بطبيعة الحال، تبايانات نوعية للتجربة؛ ولكن غياب الخيار يبقى الحقيقة الكبيرة غير المُعترَف بها، وفي غياب الخيار، ستبقى المرأة معتمدة على الفرصة أو الحظ في علاقات معينة، ولن يكون لديها قوة جماعية لتحديد معنى ومكان النشاط الجنسي في حياتهن. وعلاوة على ذلك، فعندما نتناول العُرف بحد ذاته، نبدأ بفهم تاريخ المقاومة الأنثوية التي لم تتفهم نفسها تماماً أبداً، لأنها كانت مُجزّأة جداً، وذات تسمية سيئة، ومطموسة. وسيتطلب الأمر فهماً شجاعاً للسياسة والاقتصاد، وكذلك الدعاية الثقافية، لاشتهاء المغاير لينقلنا بعيداً عن الحالات الفردية، أو الأوضاع الجماعية المتنوعة، إلى النوع المعقد من الاستطلاع العام لإلغاء سلطة الرجل في كل مكان يسيطر فيه على المرأة، السلطة التي أصبحت نموذجاً لكل شكل آخر من الاستغلال والسيطرة غير الشرعية.

[1980]

ملاحظات

1. كاثلين غوف، "The Origin of the Family," in *Toward and Anthropology of Women,* ed. Rayna [Rapp] Reiter (New York: Monthly Review Press, 1975), pp. 69-70.

2. كاثلين باري، *Female Sexual Slavery* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1979), pp. 216-219.

3. آنا ديميتر، *Legal Kidnapping* (Boston: Beacon, 1977), pp. xx, 126-128.

4. ماري دالي، *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (Boston: Beacon, 1978), pp. 139-141, 163-165.

5. Barbara Ehrenreich and Deirdre English, *Witches, Mid-wives and Nurses:A History of Women Healers* (Old West-bury, N.Y.: Feminist Press, 1973); Andrea Dworkin, *Woman Hating* (NewYork: Button, 1974), pp. 118-154; Daly, pp. 178-222.

6. انظر فيرجينيا وولف، *A Room of One's Own* (London: Hogarth, 1929), and *id., Three Guineas* (New York: Har-court Brace, [1938] 1966); Tillie Olsen, *Silences* (Boston: Delacorte, 1978); Michelle Cliff, "The Resonance of Interruption," *Chrysalis: A Magazine of Women's Culture* 8 (1979): 29-37.

7. ماري دالي، *Beyond God the Father* (Boston: Beacon, 1973), pp. 347-351; Olsen, pp. 22-46.

8. دالي، *Beyond God the Father,* p. 93.

9. دالي، *Gyn/Ecology,p.l5*.

10. "في عالم عدواني لا يُفترَض أن تعيش فيه المرأة إلا فيما يتعلق بالرجل وفي خدمته، فإن مجتمعات نسائية كاملة تم طمسها. ويميل التاريخ إلى دفن ما يسعى إلى رفضه" Blanche W. Cook, "Women Alone Stir My Imagination": Lesbianism and the Cultural Tradition," *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 4, no. 4 [Summer 1979]: 719-720.

إن أرشيف تاريخها للمثليات في مدينة نيويورك هو محاولة لحفظ وثائق معاصرة حول وجود المثلية ــ ومشروع ذو أهمية ومعنى هائلين، يعمل ضد الرقابة المتواصلة، وطمس العلاقات، والشبكات، والمجتمعات في أرشيفات أخرى، وفي أماكن أخرى في الثقافة.

11. [A.R. 1986: تم تتبُّع الوظائف "العبورية" التاريخية والروحية المشتركة للمثليات والرجال المثليين في ثقافات في الماضي وفي الحاضر، من قِبل جودي غران في *Another Mother Tongue: Gay Words, Gay Worlds* (Boston: Beacon, 1984). وأنا

أعتقد أن لدينا الآن الكثير لنتعلمه من المظاهر الأنثوية الفريدة لوجود المثلية، ومن الهوية المعقدة "للشواذ الذكور" التي تتشارك بها مع الرجال الشواذ.]

12. Audre Lorde, "UseStof the Erotic: The Erotic as Power," in *Sister Outsider* (Trumansburg, N.Y.: Crossing Press, 1984).

13. Adrienne Rich, "Conditions for Work: The Common World of Women," in *On Lies, Secrets, and Silence,* p. 209; H. D., *Tribute to Freud* (Oxford: Carcanet, 1971), pp. 50-54.

14. Woolf, *Room of One's Own,* p. 126.

15. Gracia Clark, "The Beguines: A Mediaeval Women's Community," *Quest: A Feminist Quarterly* l,no.4 (1975): 73-80.

16. انظر Denise Paulme, ed., *Women of Tropical Africa* (Berkeley: University of California Press, 1963), pp. 7, 266-267. توصف بعض هذه الكليات الخاصة بالفتيات على أنها نوع من مجموعة من المنظمات الدفاعية ضد الجنس الذكوري، " وعلى كون أهدافها "توفير مقاومة موحدة تجاه المجتمع الأبوي المستبد، " و"استقلال فيما يتعلق بالزوج، وفيما يتعلق بالأمومة، والمعونة المتبادلة، والارتياح الناتج عن الانتقام الشخصي." انظر كذلك: Audre Lorde, "Scratching the Surface: Some Notes on Barriers to Women and Loving," in *Sister Outsider,* pp. 45-52; Marjorie Topley, "Marriage Resistance in Rural Kwangtung," in *Women in Chinese Society,* ed. M. Wolf and R. Witke (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1978), pp. 67-89; Agnes Smedley, *Portraits of Chinese Women in Revolution,* ed. J. MacKinnon and S. MacKinnon (Old Westbury, N.Y.: Feminist Press, 1976), pp. 103-110

17. انظر Rosalind Petchesky, "Dissolving the Hyphen: A Report on Marxist-Feminist Groups 1-5," in *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism,* ed. Zillah Eisenstein (New York: Monthly Review Press, 1979), p. 387.

18. AR]، 1986: انظر أنجيلا ديفيز، *Women, Race and Class* (New York: Random House, 1981), p. 102; Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), p. 133 .]

19. Diana Russell and Nichole van de Ven, eds., *Proceedings of the International Tribunal of Crimes against Women* (Millbrae, Calif.: Les Femmes, 1976), pp. 42-43, 56-57.

20. إنني مدينة لرواية جوناثان كاتز *Gay American History* (من المرجع المشار إليه سابقاً) للفت انتباهي إلى رسائل هانزبيري إلى *The Ladder*، ولباربارة غرييه لتزويدي

بنسخ من الصفحات ذات العلاقة من *The Ladder*، الواردة هنا بإذن من باربارة غرييه. انظر كذلك سلسلة *The Ladder* المُعاد طباعتها، إعداد جوناثان كاتز وآخرون (New York: Arno, 1975), and Deirdre Carmody, "Letters by Eleanor Roosevelt Detail Friendship with Lorena Hickok," *New York Times* (October 21, 1979).

21. Meridel LeSueur, *The Girl* (Cambridge, Mass.: West End Press, 1978), pp. 10-11. تصف لوسور، في الخاتمة، كيف تم إعداد هذا الكتاب من كتابات وسرد شفوي من قِبل نساء في تحالف العمال اللواتي اجتمعن كمجموعة كاتبات خلال الكساد الاقتصادي.

22. المرجع ذاته، ص 20.

23. المرجع ذاته، ص ص 53- 54.

24. المرجع ذاته، ص 55.

25. Toni Morrison, *Sula* (New York: Bantam, 1973), pp. 103-104, 149. I am indebted to Lorraine Bethel's essay "'This Infinity of Conscious Pain': Zora Neale Hurston and the Black Female Literary Tradition," in *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, but Some of Us Are Brave: Black Women's Studies,* ed. Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott, and Barbara Smith (Old Westbury, N.Y.: Feminist Press, 1982).

26. انظر مورين برادي وجوديث ماكدانييل، "المثليات في الاتجاه السائد: صورة المثليات ـ في الخيال التجاري الحديث،" *Conditions* 6 (1979): 82-105

27. انظر رسل وفان دي فين، ص 40: "بعض النساء السويات جنسياً (اشتهاء المغاير) تدركن افتقارهن إلى خيار حر بشأن نشاطهن الجنسي، وقليل منهن يدركن كيف ولماذا اشتهاء المغاير القسري هو كذلك جريمة ضدهن."

28. Bethel, "'This Infinity of Conscious Pain.'" في المرجع المُشار إليه سابقاً.

29. دينرشتاين، أحدث كاتبة تورد هذه المقاطع، وتضيف بتشاؤم: "ولكن ما ينبغي أن يُضاف إلى وصفها هو أن هؤلاء "النساء الموثوقات بحبل" يحمين بعضهن البعض، ليس فقط مما يريد الرجال أن يفعلوه لهن، وإنما كذلك مما يردن أن يفعلن لبعضهن البعض" (Dorothy Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise* (New York: Harper & Row, 1976), p. 103).. ولكن الحقيقة هي أن عنف المرأة للمرأة هو حبة صغيرة جداً في عالم عنف الذكر ضد الأنثى المُستدام والمبرر في كل عُرف اجتماعي.

30. محادثات مع بلانش دبليو. كوك، مدينة نيويورك، آذار/مارس 1979.

75

تحت عيون الغرب:
منح دراسية لتعليم النسوية وخطابات استعمارية

شاندرا تالبيد موهانتي

شاندرا تالبيد موهانتي 1955 ــ . باحثة في الحركة النسوية الانتقالية والدراسات الثقافية. *Third World Women and the Politics of Feminism* (1990), *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures* (1996), *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity* (2003).

ينبغي لأية مناقشة للبناء الفكري والسياسي "للحركات النسائية في العالم الثالث" أن تكرس نفسها لمهمتين متزامنتين: النقد الداخلي للهيمنة "الغربية" للحركات النسائية، وتشكيل اهتمامات واستراتيجيات نسوية للحكم الذاتي القائمة على أساس جغرافي وتاريخي وثقافي. المهمة الأولى هي مهمة تحليل وتفكيك؛ والثانية هي مهمة بناء وتشييد. في حين تبدو هاتان المهمتان بأنهما متناقضتان، إحداهما تعمل بشكل سلبي، والأخرى بشكل إيجابي، ما لم يتم تناول هاتان المهمتان بتزامن، فالحركات النسائية في "العالم الثالث" عرضة لخطر التهميش أو العزل عن الاتجاه السائد (اليسار واليمين) وخطابات النسوية الغربية.

وسأكرّس نفسي للمهمة الأولى. وما أرغب بتحليله هو بالذات إنتاج "امرأة العالم الثالث" كموضوع موحَّد مفرد في بعض النصوص النسوية (الغربية) الحديثة. إن تعريف الاستعمار الذي أود أن أثيره هنا هو تعريف *استطرادي*، يركّز على نمط معين من تخصيص وتكنولوجيا "التعليم" و"المعرفة" عن المرأة في العالم الثالث بواسطة فئات تحليلية خاصة تم توظيفها في كتابات خاصة عن الموضوع تأخذ كمرجع لها الاهتمامات النسوية كما تم توضيحها في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية. إذا كانت إحدى المهام لصياغة وفهم موقع "الحركات النسائية في العالم الثالث" هي وصف الطريقة التي تقاوم بها و*تعمل ضد* ما أشير إليه على أنه "المعالجة النسوية الغربية،" وتحليل البناء الاستطرادي "لنساء العالم الثالث" في الحركة النسوية الغربية هو خطوة أولى هامة.

من الواضح أن المعالجة النسوية الغربية والممارسة السياسية ليست فردية ولا متجانسة في أهدافها، أو مصالحها، أو تحليلاتها. من ناحية أخرى، من الممكن استشفاف ترابط للآثار الناتجة عن الفرضية الضمنية "للغرب" (في جميع تعقيداته وتناقضاته) على أنه المرجع الأولي نظرياً وعملياً. وليس المقصود من إشارتي إلى "الحركة النسوية الغربية" التلميح بأي حال من الأحوال إلى أنها مفردة. بل إنني أحاول أن أجذب الانتباه إلى التأثيرات المماثلة للاستراتيجيات النصيَّة المتنوعة المُستخدَمة من قِبل كتّاب تصنِّف حركات أخرى على أنها غير غربية، وبالتالي تصنف نفسها (ضمنياً) على أنها غربية. وبهذا المعنى أستخدم تعبير *الحركة النسوية الغربية*. ومن الممكن أن يتم تكوين آراء مماثلة من حيث قيام باحثات أفريقيات أو آسيويات مدنيات من الطبقة الوسطى بإنتاج ثقافة عن أو بشأن أخواتهن الريفيات أو من الطبقة العاملة، يعتمد ثقافاتهن الخاصة بالطبقة الوسطى كنموذج، ويصنِّف تواريخ وثقافات الطبقة العاملة على أنها الأخرى. لذا، فعندما تركز هذه المقالة بشكل خاص على ما أشير إليه على أنه حديث "النسوية الغربية" عن المرأة في العالم الثالث، فإن الانتقادات التي أقدمها تتعلق كذلك بباحثات العالم الثالث اللواتي يكتبن عن ثقافاتهن، واللواتي يوظفن استراتيجيات تحليلية مماثلة.

وينبغي أن يكون هناك، على الأقل، بعض الأهمية السياسية لكون تعبير *استعمار* قد ورَدَ ليشير إلى مجموعة متنوعة من الظواهر في النسوية الحديثة، والكتابة اليسارية بشكل عام. ومن قيمته التحليلية كفئة تبادل اقتصادي استغلالي في كل من الماركسية التقليدية والمعاصرة (راجع، خاصة، منظِّرين معاصرين أمثال باران 1962، وأمين 1977، وغوندر ـ فرانك 1967)، إلى استخدامه من قِبل نسوية نساء ملونات في الولايات المتحدة لوصف تخصيص تجاربهن، والنضال من قِبل الحركات النسائية المهيمنة للنساء البيض (راجع، خاصة، موراغا وأنزالدوا 1983، وسميث 1983، وجوزيف ولويس 1981، وموراغا 1984)، لقد تم استخدام تعبير استعمار لوصف كل شيء من أوضح التسلسلات الهرمية الاقتصادية والسياسية إلى إنتاج حوار ثقافي خاصة حول ما يُسمى "العالم الثالث."[1] ومهما يكن استخدامه معقد أو إشكالي كبناء تفسيري، فإن تعبير استعماري يدل ضمناً بشكل حتمي إلى علاقة هيمنة واضطهاد بنيوية ـ غالباً عنيفة ـ لتغاير الذات (الذوات) الذي نحن بصدده.

ينشأ اهتمامي بكتابات من هذا القبيل من انهماكي في مناقشات معاصرة في

النظرية النسوية، ومن جهودي التي استثمرتها فيها، ومن الضرورة السياسية المُلحّة (على الأخص في عهد ريغان/بوش) لتشكيل تحالفات استراتيجية عبر حدود طبقية وعِرقية وقومية. إن المبادئ التحليلية المُناقشَة أدناه تعمل على تشويه الممارسات السياسية للنسوية الغربية، وتحد من إمكانية قيام تحالفات بين النسويات الغربيات (البيض عادة)، ونسويات الطبقة العاملة، ونسويات ملونات حول العالم. هذه القيود واضحة جداً في إنشاء (بالتراضي ضمنياً) أولوية القضايا التي يتوقّع، بوضوح، أن تنتظم بشأنها جميع النساء في نقابات. إن الصلة الضرورية والمتممة بين المعرفة والممارسة والتنظيم السياسيين النسويين، تحدد أهمية وضع كتابات النسوية الغربية عن النساء في العالم الثالث، حيث أن المعرفة النسوية، مثل معظم أنواع المعرفة، هي ليست مجرد إنتاج للمعرفة عن موضوع معين. إنها *ممارسة* سياسية واستطرادية بشكل مباشر في كون أنها هادفة وأيديولوجية (عقائدية). وتُرى أفضل ما يمكن كنمط من التدخل في خطابات خاصة مهيمنة (على سبيل المثال، العلوم التقليدية كعلم الإنسان، وعلم الاجتماع، والنقد الأدبي، وما إلى ذلك)؛ إنها تطبيق عملي يُعارض ويقاوم الحتمية الكليّة لهيئات المعرفة "التقليدية" و"العلمية" القديمة. لذا، فإن الممارسات النسوية العلمية (أكانت قراءة، أو كتابة، أو نقديّة، أو نصيّة) محفورة في علاقات السلطة ـ العلاقات التي يعارضنها، أو يقاومنها، أو حتى ربما يدعمنها ضمنياً. وبطبيعة الحال، لا يمكن أن يكون هناك معرفة لاسياسية.

إن العلاقة بين "امرأة" ــ الأخرى المختلطة الثقافية والإيديولوجية المبنية من خلال حوارات تمثيلية متنوعة (علمية أدبية قانونية، ولغوية، وسينمائية، إلخ) ــ و"نساء" ــ ذوات واقعية ومادية عن تواريخهن الجماعية ــ هي إحدى المسائل المحورية التي تسعى ممارسة المعرفة النسوية إلى تناولها. هذه الصلة بين النساء كذوات تاريخية، وبين تمثيل المرأة الناجم عن حوارات مهيمنة، هي ليست علاقة هوية مباشرة، أو علاقة تماثل أو انهماك بسيط.[2] إنها علاقة استبدادية أنشأتها ثقافات معينة. أود أن أشير إلى أن الكتابات النسوية التي أحللها هنا تستعمر بشكل استطرادي الفوارق المادية والتاريخية لحياة النساء في العالم الثالث، وبذلك تُنتِج/ تمثّل "امرأة عالم ثالث" مركّبة ومفردة ـ وهذه صورة تظهر مبنية بشكل استبدادي، ولكن بالرغم من ذلك تحمل معها التوقيع الذي يمنح توقيع إجازة الحوار الإنساني الغربي.[3]

في رأيي أن فرضية الحظوة والعالمية المتمركزة حول العِرقية، من ناحية، وعدم كفاية

الوعي الذاتي إزاء تأثير المعرفة الغربية على "العالم الثالث" في سياق نظام عالمي يُهيمن عليه الغرب، من ناحية أخرى، تميز جميعها قدراً كبيراً من تأثير النسوية الغربية على النساء في العالم الثالث. وإن تحليلاً "للاختلاف الجنسي" بشكل مفهوم عبر ثقافي، ومفرد، وموحَّد للمجتمع الأبوي أو الهيمنة الذكورية، يؤدي إلى إنشاء مفهوم مُختزل ومتجانس بشكل مماثل لما اسمية "اختلاف العالم الثالث" ــ ذلك الشيء الثابت غير التاريخي الذي يضطهد معظم النساء في هذه الدول، إن لم يكن جميعهن. وإنه في إبراز هذا "الاختلاف للعالم الثالث" أن الحركات النسائية الغربية تسيطر على التعقيدات التأسيسية التي تميّز حياة النساء في هذه الدول، و"تستعمرها." وفي عملية المجانسة والتنظيم الاستطرادية هذه لاضطهاد المرأة في العالم الثالث، أن السلطة تُمارَس في كثير من الحوارات النسوية الغربية الحديثة، وأن هذه السلطة تحتاج لأن تُعرَّف وتُسمى.

• • •

إن الافتراض التحليلي المُسبق الأول الذي أركّز عليه يُعنى بالموقع الاستراتيجي لفئة "النساء" مقارنة بسياق التحليل. إن افتراض أن النساء هن أصلاً مجموعة مُشكّلة ومتماسكة ذات مصالح ورغبات متماثلة، بصرف النظر عن الطبقة أو الوضع العِرقي أو الأثني، يشير ضمناً إلى مفهوم لنوع الجنس أو الاختلاف الجنسي، أو حتى المجتمع الأبوي الذي يمكن أن يتم تطبيقه بشكل شامل وعبر ثقافي. (إن سياق التحليل يمكن أن يكون أي شيء من بُنى قرابة، وتنظيم العمل، إلى تمثيلات إعلامية.) والافتراض التحليلي المُسبق الثاني واضح على الصعيد المنهجي، ويتم في تقديم "دليل" الشمولية والشرعية عبر الثقافية بطريقة غير نقدية. والثالث هو افتراض مُسبق سياسي بشكل أكثر تحديداً، ويشكل أساس المنهجيات والاستراتيجيات التحليلية، هذا يعني، نمط السلطة والنضال اللذين يلمحان إليهما ويقترحانهما. في رأيي أنه كنتيجة لنمطَي التحليل ــ أو، في الواقع، إطاريّ التحليل ــ الموصوفان أعلاه، فإنه يتم تصور اضطهاد جميع النساء إنما هو ذو طبيعة واحدة، وهذا بدوره يُنتِج صورة "امرأة عالم ثالث عادية." هذه المرأة العادية من العالم الثالث تعيش حياة مبتورة بشكل أساسي، وقائمة على أساس جنسها كأنثى (تفسَّر: مقيدة على أساس نوع الجنس)، وكونها من "العالم الثالث" (تفسَّر: جاهلة وفقيرة وغير متعلمة، ومقيدة بالتقاليد، ومكرَّسة للحياة المنزلية، وذات توجُّه نحو العائلة، وضحية، إلخ). وهذا،

في رأيي، على العكس من التمثيل الذاتي (الضمني) للنساء الغربيات كمتعلمات ومتحضرات ويمتلكن السيطرة على أجسادهن ونشاطاتهن الجنسية، والحرية في اتخاذ قراراتهن الخاصة.

إن الاختلاف بين تمثيل النسوية الغربية للمرأة في العالم الثالث، والتمثيل الذاتي للنسوية الغربية، هو اختلاف من النظام ذاته الذي يقدمه بعض الماركسيين بين مهمة "الصيانة" لربة المنزل والدور "المنتِج" الحقيقي للعمل المدفوع الأجر، أو الوصف الذي يقدمه التنمويون من العالم الثالث على أنه متعلق بإنتاج أقل من "المواد الخام" على عكس النشاط الإنتاجي "الحقيقي" للعالم الأول. يتم تحديد هذه الاختلافات على أساس تفضيل مجموعة معينة بوصفها المعيار أو المرجع. إن الرجال المشاركين في العمل المدفوع الأجر، منتجي العالم الأول، والنسويات الغربيات، أقترح، اللواتي يقولبن أحياناً نساء العالم الثالث من حيث "أنفسنا مكشوفة" (عبارة ميشيل روزالدو [1980])، جميعهن تفسِّر أنفسهن كمرجع معياري في تحليل ثنائي من هذا القبيل.

"النساء" كفئة تحليل، أو: جميعنا اخوات في النضال

مع اعتبار النساء كفئة تحليل، فإنني أشير إلى الافتراض الحاسم بأننا جميعنا من الجنس ذاته، عبر طبقات وثقافات، وأننا نوعاً ما مُشكَّلات اجتماعياً كمجموعة متجانسة معرَّفة قبل عملية التحليل. هذا افتراض يميز الحوار النسوي إلى حد كبير. إن تجانس النساء كمجموعة ليس ناتجاً على أساس حقائق بيولوجية، وإنما على أساس قضايا ثانوية اجتماعية وذات علاقة بعلم الإنسان. لذا، على سبيل المثال، في أية قطعة من تحليل النسوية، يتم وصف النساء على أنهن مجموعة قائمة على أساس اضطهاد مُشترك. والذي يربط النساء معاً هو المفهوم الاجتماعي "لتماثل" اضطهادهن. وعند هذه النقطة يحدث شرخاً بين "النساء" كمجموعة مبنية استطرادياً، و"النساء" كذوات مادية لتاريخهن. لذا، فإن التجانس التوافقي الاستطرادي "للنساء" كمجموعة يُساء فهمه على أنه الحقيقة المادية الواضحة تاريخياً لمجموعات من النساء. هذا يؤدي إلى افتراض أن النساء دائماً هن عبارة عن مجموعة مشكَّلة أصلاً، مجموعة وصِفَت "عاجزة،" و"مُستغَلَّة، و"متحرَّش بها جنسياً،" وما إلى ذلك، من قِبل خطابات نسوية علمية، واقتصادية، وقانونية، واجتماعية

(لاحظ أن هذا شبيه تماماً بالخطاب الجنسي الذي يصف المرأة على أنها ضعيفة، وعاطفية، ولديها خوف من الرياضيات، وهلم جراً.) هذا التركيز لا ينصب على كشف الخصائص المادية والأيديولوجية التي تشكّل مجموعة معينة من النساء بوصفهن "عاجزات" في سياق معين. وإنما على إيجاد مجموعة متنوعة من حالات مجموعات النساء "العاجزات،" لإثبات الفكرة العامة في أن النساء، كمجموعة، هن عاجزات.

• • •

المرأة والأيديولوجية (العقيدة) الدينية

• • •

إن ما هو إشكالي بشأن هذا النوع من استخدام تعبير "نساء" كمجموعة، وكفئة تحليل ثابتة، هو أنه يَفترض وحدة لاتاريخية شاملة بين النساء قائمة على أساس مفهوم معمم لخضوعهن. وبدلاً من توضيح إنتاج النساء تحليلياً بوصفهن مجموعات اجتماعية اقتصادية وسياسية داخل سياقات محلية خاصة، تقوم هذه الحركة التحليلية بتقييد تعريف الأنثى الخاضعة بهوية جنوستها، متجاوزة تماماً الطبقة الاجتماعية والهويات العِرقية. إن ما يميز النساء كمجموعة هو جنوستهن (من وجهة نظر علم الاجتماع، وليس بالضرورة أن يكون معرَّف بيولوجياً)، فوق كل شيء آخر، مشيراً إلى مفهوم موحَّد للاختلاف الجنسي. ولأن النساء بالتالي مُشكّلات كمجموعة متماسكة، فإن الاختلاف الجنسي يصبح ذا حدود مشتركة مع خضوع الأنثى، وتُعرَّف السلطة آلياً بعبارات ثنائية: الأشخاص الذين يمتلكونها (تفسَّر: الرجال)، وأشخاص لا يمتلكونها (تفسَّر: النساء). الرجال يستغلون، والنساء مُستَغلات. إن صيغاً مبسطة جداً من هذا القبيل هي مختزلة تاريخياً؛ وهي كذلك غير مجدية في ابتداع استراتيجيات لمحاربة الاضطهادات. وكل ما تفعله هو تعزيز التقسيمات الثنائية بين الرجال والنساء.

كيف يمكن لتحليل لم يفعل هذا أن يبدو؟ إن كتاب ماريا ميس يوضح قوة تأثير النسوية الغربية على نساء العالم الثالث الذي لا يقع في شرك المصائد التي تمت مناقشتها أعلاه. إن دراسة ميس لصانعات الشرائط التزيينية المجدولة في نارسابور في الهند (1982)، تحاول أن تحلل بعناية صناعة منزلية أساسية تُنتِج بها "ربات البيوت" مفارش

بشرائط تزينية للاستهلاك في السوق العالمية. ومن خلال تحليل مفصّل لبنية صناعة الشرائط التزينية، وعلاقات الإنتاج وإعادة الإنتاج، وتقسيم العمل على أساس نوع الجنس، والأرباح والاستغلال، والنتائج الكلية لتعريف النساء على أنهن "ربات منازل غير عاملات،" وعملهن على أنه "نشاط في وقت الفراغ،" وتشرح مييس مستويات الاستغلال في هذه الصناعة، وأثر نظام الإنتاج هذا على ظروف العمل والمعيشة للنساء المُشاركات فيه. إضافة إلى ذلك، فهي قادرة على تحليل "أيديولوجية ربة المنزل،" مفهوم امرأة جالسة في المنزل، حيث توفر العنصر الذاتي والاجتماعي الثقافي لإيجاد نظام إنتاج والحفاظ عليه بحيث يساهم في زيادة تفقير النساء، ويبقيهن مُجزءات وغير منتظمات تماماً كعاملات. ويبين تحليل مييس أثر نمط خاص معين من تنظيم مجتمع أبوي، تاريخياً وثقافياً، وهو تنظيم مُقَام على أساس تعريف صانعات شرائط التزيين على أنهن "ربات منازل غير عاملات" على مستويات أسرية ومحلية، وإقليمية، وعلى مستوى الدولة، وعلى المستوى العالمي. وليس فقط يتم التأكيد على التعقيدات والتأثيرات لشبكات معينة للسلطة، ولكنها تُشكّل أيضاً تحليل مييس حول كيفية وضع هذه المجموعة المعينة من النساء في مركز سوق عالمي مهيمن واستغلالي.

هذا مثال جيد عن ما يمكن أن يحققه تحليل محلي دقيق، وذو تركيز سياسي. إنه يوضح الطريقة التي يتم فيها إنشاء فئة النساء في سياقات سياسية متنوعة التي غالباً ما توجد بتزامن وتتوضَّع فوق بعضها البعض. وليس هناك تعميم سهل في توجُّه "النساء" في الهند، أو "النساء في العالم الثالث"؛ وليس هناك تخفيض للبناء السياسي لاستغلال صانعات الشرائط التزينية إلى تفسيرات ثقافية حول السلبية أو الإذعان اللذين يمكن أن يميز تلك النساء ووضعهن. أخيراً، هذا النمط من التحليل المحلي والسياسي، الذي يولّد فئات نظرية من داخل الوضع والسياق اللذين يتم تحليلهما، يقترح أيضاً استراتيجيات متماثلة فعالة للتنظيم ضد الاستغلال الذي تواجهه صانعات الأشرطة التزينية. إن نساء نارسابور لسن مجرد ضحايا عملية الإنتاج، لأنهن يقاومن، ويعارضن، ويفسدن العملية في مراحل مختلفة. وإليكم مثال عن كيفية تصوير مييس للصلات بين أيديولوجية ربة المنزل، والوعي الذاتي لصانعات الشرائط التزينية، وعلاقاتهن المتبادلة في مشاركتهن في حركات مقاومة كامنة تلمسها بين النساء:

> إن استمرار أيديولوجية ربة المنزل، التصور الذاتي لصانعات الشرائط التزينية

> كمنتجات سلع ثانويات، بدلاً من كونهن عاملات، ليس مؤكداً فقط ببنية الصناعة في حد ذاتها، وإنما كذلك بالنشر والتعزيز المُتعمَّدين لمعايير وأعراف المجتمع الأبوي الرجعية. لذا، فقد عبَّرت معظم صانعات الشرائط عن الرأي ذاته بشأن قواعد حجب *النساء* والعزلة (البردة) في مجتمعاتهن، والتي تم نشرها كذلك من قِبل مصدري الأشرطة التزينية. وبالأخص، قالت نساء *كابو* (Kapu) أنهن لا يخرجن أبداً من بيوتهن، وأن نساء مجتمعهن لم يكن بإمكانهن أن يقمن بأي عمل آخر غير العمل المنزلي وصنع الشرائط التزينية، وما إلى ذلك. ولكن بالرغم من حقيقة أن معظمهن لا يزلن مؤيدات تماماً لمعايير المجتمع الأبوي لنساء *الغوشا* (gosha)، فقد كان هناك عناصر متناقضة في وعيهن. لذا، فإنه بالرغم من أنهن كن ينظرن بازدراء إلى نساء كن قادرات على العمل خارج المنزل ـ مثل نساء المالا والماديغا (Mala and Madiga) المنبوذات، أو نساء من طبقات دنيا أخرى، فإنه لم يكن بإمكانهن تجاهل حقيقة أن هؤلاء النساء كن يكسبن نقوداً أكثر، وذلك بالتحديد لأنهن لم يكن ربات منازل محترمات، بل عاملات. وفي إحدى المناقشات، اعترفن أنه قد يكون من الأفضل لو أنه كان بإمكانهن كذلك أن يخرجن ويقمن بعمل العمال غير البارعين (الحمالين). وعندما سُئلن عما إذا كن مستعدات للخروج من منازلهن والعمل في مكان واحد في أحد المصانع، قلن أنهن كن سيقمن بذلك. هذا يبين أن أيديولوجية/الحجب وربة المنزل، بالرغم من أنها لا تزال مذوّتة تماماً، تعاني بالفعل من بعض التصدعات، لأنها واجهت العديد من الوقائع المتناقضة. (157)

وفقط بفهم التناقضات المتأصلة في موقع المرأة ضمن بُنى متنوعة يمكن توريث عملها السياسي المؤثر وتحدياتها. وتقطع دراسة مييس شوطاً طويلاً نحو تقديم تحليل من هذا القبيل. وفي حين أن هناك الآن عدد متزايد من كتابات النسوية الغربية في هذا التقليد، فإن هناك كذلك، للأسف، مجموعة كبيرة من الكتابات تخضع للتبسيط الثقافي الذي تمت مناقشته سابقاً.

عموميات منهجية، أو: اضطهاد المرأة هي ظاهرة كونية

تشارك الكتابات النسوية الغربية عن المرأة في العالم الثالث في مجموعة متنوعة من المنهجيات لتوضيح العملية الشمولية (العالمية) لهيمنة الذكر واستغلال المرأة عبر الثقافات. وأوجز وأنتقد ثلاثة أساليب أدناه، منتقلة من الأبسط إلى الأكثر تعقيداً.

أولاً، إن دليل الشمولية يتوفر من خلال استخدام أسلوب حسابي. ويمضي النقاش كما يلي: كلما كان عدد النساء اللواتي يرتدين الحجاب أكبر، كان التمييز على أساس الجنس والسيطرة على المرأة عالمي أكثر (ديردون 1975، ص ص 4 ـ5). وبشكل مماثل، فإن العدد الكبير من الأمثلة المختلفة والمُجزأة من دول متنوعة تثري كذلك حقيقة الشمولية بشكل واضح. على سبيل المثال، جميع النساء المسلمات في السعودية، وإيران، والباكستان، والهند، ومصر، يرتدين نوعاً من الحجاب. لذا، فإن هذا يشير إلى أن السيطرة الجنسية على النساء هي حقيقة شمولية (عالمية) في تلك الدول التي تكون فيها النساء محجبات (ديردون 1975، 7، 10). وتكتب فران هوسكن: "إن الاغتصاب، والدعارة القسرية، وتعدد الزوجات، والختان، والإباحية، وضرب البنات والنساء، والحجب (عزل النساء)، جميعها انتهاكات لحقوق الإنسان الأساسية" (1981، ص15). وبمساواه الحجب مع الاغتصاب، والعنف الأسري، والدعارة القسرية، فإن هوسكن تؤكد على وظيفتها في "السيطرة الجنسية" كتفسير أولي للحجب، مهما كان السياق. لذا، فإن أعراف الحجب يتم تجريدها من أية خصوصية ثقافية أو تاريخية، ويتم استبعاد التناقضات والجوانب المُحتمل أنها مدمِّرة، بكاملها.

في كِلا هذين المثالين، المشكلة ليست في التأكيد على أن عادة ارتداء الحجاب منتشرة على نطاق واسع. هذا التأكيد يمكن إقامته على أساس الأعداد. إنه تعميم وصفي. من ناحية أخرى، إن القفزة التحليلية من ممارسة التحجُّب إلى التشديد على مغزاها العام في السيطرة على المرأة هي التي ينبغي التشكيك فيها. وفي حين أنه يمكن أن يكون هناك تشابهات مادية في الحجابات التي ترتديها النساء في العربية السعودية وفي إيران، فإن المعنى الخاص المرتبط بهذه العادة يختلف بحسب السياق الثقافي والأيديولوجي. إضافة إلى ذلك، فإن الحيّز الرمزي المشغول بعادة الفصل بين الجنسين قد يكون مماثلاً في سياقات معينة، ولكن هذا لا يشير آلياً إلى أن العادات بحد ذاتها لها أهمية متماثلة في المجال الاجتماعي. على سبيل المثال، كما هو معروف أن النساء الإيرانيات من الطبقة الوسطى قمن بتغطية أنفسهن بالحجاب خلال ثورة 1979 للدلالة على التضامن مع الأخوات المحجبات من الطبقة العاملة، في حين أنه في إيران المعاصرة، فإن القوانين الإسلامية الإلزامية تفرض ارتداء الحجاب على جميع النساء الإيرانيات. وفي حين أنه في كِلا هذين المثالين ربما يتم تقديم أسباب متماثلة للحجاب (معارضة الشاه والاستعمار الثقافي الغربي

في الحالة الأولى، والالتزام بالإسلام في الحالة الثانية)، فإن *المعاني* الواقعية المرتبطة بارتداء المرأة الإيرانية للحجاب، تختلف بوضوح في السياقين التاريخيين. في الحالة الأولى، فإن ارتداء الحجاب هو مؤشر معارضة ورمز ثوريّ من جانب النساء الإيرانيات من الطبقة المتوسطة؛ وفي الحالة الثانية، هو إلزام عُرفي قسري (انظر الطبري 1980 لمناقشة مفصَّلة). وعلى أساس هذا التحليل التبايني حسب السياق المعين، يمكن أن يتم توليد تلك الاستراتيجيات السياسية الفعالة. ولافتراض أن مجرد عادة تحجيب النساء في عدد من الدول الإسلامية تشير إلى عالمية اضطهاد النساء من خلال الفصل، ليس مختزل تحليلياً فقط، وإنما يُثبت كذلك أنه عديم الجدوى تماماً عندما يتعلق الأمر بتوسيع الاستراتيجية السياسية المُعارضة.

ثانياً، إن مفاهيماً مثل الإنجاب، وتقسيم العمل على أساس الجنس، والأسرة، والزواج، والعمل المنزلي، والمجتمع الأبوي، وما إلى ذلك، تُستخدَم عادة بدون تخصيصها في السياقات الثقافية التاريخية المحلية. وتستخدم النسويات هذه المفاهيم لتقديم تفسيرات لخضوع المرأة، مفترضة بوضوح إمكانية تطبيقها عالمياً. على سبيل المثال، كيف يكون من الممكن الإشارة إلى "الـ" تقسيم على أساس نوع الجنس في العمل عندما يتغير محتوى هذا التقسيم جذرياً من بيئة إلى أخرى، ومن مرحلة تاريخية إلى أخرى؟ وعلى المستوى الأكثر تجريدية له، فإنها حقيقة إسناد المهام الفرقي على أساس نوع الجنس، التي تُعتبَر أمراً بالغ الأهمية؛ من ناحية أخرى، هذا أمر مختلف تماماً عن *المعنى* أو *القيمة* التي يفترضها محتوى هذا التقسيم للعمل على أساس نوع الجنس في سياقات مختلفة. في معظم الحالات، فإن إسناد المهام على أساس الجنس له أصل أيديولوجي. وليس هناك شك في أن ادعاء مثل أن "النساء متمركزات في مهن ذات منحى خدماتي في عدد كبير من الدول في شتى أرجاء العالم" هو ادعاء صحيح من منطلق وصفي. إذن، وصفياً، فإنه ربما يمكن تأكيد وجود تقسيم متماثل للعمل على أساس الجنس (حيث تعمل النساء في مهن خدمات مثل التمريض والعمل الاجتماعي، وما إلى ذلك، والرجال في أنواع أخرى من المهن) في مجموعة متنوعة من دول شتى. من ناحية أخرى، فإن مفهوم "تقسيم العمل على أساس نوع الجنس" هو أكثر من مجرد فئة وصفيّة. إنه يشير إلى *القيمة* الفرقية الموضوعة على عمل الرجال مقابل "عمل النساء."

• • •

للتلخيص: لقد ناقشت ثلاث حركات منهجية متماثلة في عمل نسوي (وأعمال أكاديمية أخرى) عبر الثقافات، والذي يسعى إلى كشف حالة عالمية في وضع المرأة الثانوي في المجتمع. والقسم التالي والأخير يجمع الأقسام السابقة، ويحاول أن يوجز التأثيرات السياسية على الاستراتيجيات التحليلية في سياق الكتابات النسوية الغربية عن المرأة في العالم الثالث. هذه المناقشات ليست ضد التعميم بقدر ما هي من أجل تعميمات تاريخية معينة وحذرة، مستجيبة للوقائع المعقدة. ولا تنكر هذه المناقشات ضرورة تشكيل هويات وتآلفات سياسية استراتيجية. لذا، ففي حين أن النساء الهنديات من ديانات وطوائف وطبقات مختلفة قد تشكّل وحدة سياسية على أساس التنظيم ضد وحشية أفراد الشرطة تجاه النساء (انظر كيشوار وفانيتا 1984)، فإن *تحليل* وحشية رجال الشرطة ينبغي أن يكون مُعتمداً على السياق. والتحالفات الاستراتيجية التي تُنشئ الهويات السياسية المُقاوِمة لنفسها مبنية على أساس التعميم والتحالفات المؤقتة، ولكن تحليل هذه الهويات الجماعية يمكن أن يكون على أساس فئات لاتاريخية عمومية.

• • •

ذات (ذوات) السلطة

• • •

ماذا يحدث عندما يتم وضع هذا الافتراض عن "النساء كمجموعة مضطهدة" في سياق كتاب نسوي غربي عن نساء العالم الثالث؟ هنا أضع الحركة الاستعمارية. بمقارنة تمثيل المرأة في العالم الثالث مع ما اشير إليه على أنه تمثيل ذاتي للحركة النسائية الغربية في السياق ذاته، ونرى كيف أن النسويات الغربية وحدها أصبحت "المواضيع" الحقيقية لهذه المقاومة للتاريخ. من ناحية أخرى، فإن نساء العالم الثالث لا يرتفعن أبداً فوق العمومية الموهنة للقوى لوضعهن "كأشياء".

وفي حين أن الفرضيات النسوية الراديكالية والليبرالية للنساء بوصفهن طبقة جنسية قد توضح (بالرغم من أن ذلك يكون بشكل غير كاف) استقلال حركات معينة لنضال نساء في الغرب، فإن تطبيق مفهوم النساء كفئة متجانسة مع نساء العالم الثالث تستعمر وتستولي على التعدديات المتوضّعة بشكل متزامن لمجموعات مختلفة في الطبقة

الاجتماعية والأطر العِرقية؛ والقيام بذلك في نهاية المطاف يجردهن من *امتيازمن* التاريخي والسياسي. وبشكل مماثل، فإن كثير من مؤلفي مطبعة زد الذين يثبتوا أنفسهم في الاستراتيجيات التحليلة الأساسية للماركسية التقليدية، كما يوجدون ضمنياً "وحدة" للنساء عن طريق استبدال "نشاط المرأة" "بالعمل" بوصفه المُقرِّر النظري الأولي لوضع المرأة. وهنا، من جديد، فقد تم تشكيل النساء كمجموعة متماسكة، ليس على أساس صفات "طبيعية" أو "وحدة" دورهن في الإنتاج المنزلي والعمل المدفوع الأجر (انظر هاراوي 1985، بالذات ص 76). وبكلمات أخرى، فإن الخطاب النسوي الغربي، بافتراض النساء كمجموعة متماسكة ، تشكّلت بالفعل، ووضِعَت في بُنى قرابة وبُنى قانونية، وغيرها، يعرِّف النساء على أنهن ذوات *خارج* العلاقات الاجتماعية، بدلاً من النظر إلى الطريقة التي تم فيها تشكيل النساء من *خلال* هذه البُنى ذاتها.

وتُعامَل البُنى القانونية، والاقتصادية، والدينية، والأسرية، كظواهر ينبغي الحكم عليها من قِبل المعايير الغربية. وهنا تبدأ عالمية التعصب العِرقي في أخذ دورها. عندما يتم تعريف هذه البُنى على أنها "نامية" أو "متطورة،" ويتم وضع النساء داخلها، فإنه يتم إنتاج صورة ضمنية "لامرأة عادية من العالم الثالث." هذا هو التحويل "للمرأة المضطهدة" (الغربية ضمنياً) إلى "امرأة العالم الثالث المضطهدة ." وفي حين أن فئة "المرأة المضطهَدة" تتولد من خلال تركيز حصري على الاختلاف في نوع الجنس (الجنوسة)، فإن فئة "امرأة العالم الثالث المضطهَدة" لها صفة مميِّزة إضافية ـ "اختلاف العالم الثالث!" ويشمل "اختلاف العالم الثالث موقفاً أبوياً تجاه المرأة في العالم الثالث. وحيث أن المناقشات في مواضيع متنوعة عرَّفتها سابقاً (القرابة، والتعليم، والدين، وما إلى ذلك) تُدار في سياق "التخلف" النسبي للعالم الثالث (والذي هو ليس أقل من خلط بشكل غير مُبرَّر للتنمية مع المسار المنفصل الذي اتخذه الغرب في تطوره، وكذلك تجاهل توجيه سلطة علاقة العالمين الأول ـ الثالث)، ويتم تعريف نساء العالم الثالث كمجموعة أو كفئة تلقائياً وبالضرورة على أنهن متدينات (تُفسَّر، "غير متقدمات")، وذوات منحى أسري (تُفسَّر، "تقليديات")، وقاصرات قانونياً (تُفسَّر، "لا يزلن غير واعيات لحقوقهن")، وأميّات (تُفسَّر، "جاهلات")، ومكرسات للحياة المنزلية (تُفسَّر، "متخلفات")، وأحياناً ثوريات (تُفسَّر، "بلدهن في حالة حرب، وينبغي أن يحاربن!") وهكذا هي الكيفية التي يتم بها إنتاج "اختلاف العالم الثالث."

عندما يتم وضع فئة "النساء المضطهَدات جنسياً" ضمن أنظمة معينة في العالم الثالث

تُعرَّف بمقياس تم وضع معاييره من خلال فرضيات أوروبية، ولسن فقط نساء عالم ثالث معرَّفات بطريقة معينة قبل دخولهن في علاقات اجتماعية، ولكن نظراً لعدم إنشاء ترابط بين انتقالات السلطة للعالمين الأول والثالث، فإن ذلك يعزز افتراض أن العالم الثالث لم يتطور تماماً إلى الحد الذي تطوَّر إليه الغرب. هذا النمط من التحليل النسوي، بمجانسة ومنهجه تجارب مجموعات مختلفة من النساء في هذه الدول، يمحو جميع الأنماط والتجارب الهامشية والمُقاوِمة. من المهم أنه ليس هناك أي نص من النصوص التي استعرضتها في سلسلة زد برس يركِّز على سياسة المثلية الجنسية عند النساء، أو على السياسة تفاعلية العِرقية والدينية في مجموعات نساء العالم الثالث. لذا، فإن المقاومة يمكن أن تعرَّف فقط كمقاومة ارتكاسية تراكمية، لا كشيء متأصل في عملية السلطة. إذا كانت السلطة، كما ناقش الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو مؤخراً، يمكن حقاً أن تُفهَم فقط في سياق المقاومة،[4] وهذا المفهوم الخاطئ هو إشكالي تحليلياً ونظرياً على حد سواء. إنه يحد من التحليل النظري، كما يعزز الإمبريالية الثقافية الغربية. وفي سياق توازن السلطة في العالمين الأول/الثالث، فإن التحليل النسوي الذي يعمل على إدامة هيمنة فكرة تفوق الغرب والحفاظ عليها، يُنتِج مجموعة مُطابقة من الصور العالمية "للمرأة في العالم الثالث،" صوراً مثل المرأة المحجبة، والأم القوية، والعذراء العفيفة، والزوجة المُطيعة، إلخ. هذه الصور توجد في روعة عالمية لاتاريخية، محركة خطاباً استعمارياً يمارس سلطة خاصة جداً في تعريف الصلات القائمة بين العالمين الأول/الثالث، وترميزها، والحفاظ عليها.

لكي أختم، إذن، دعوني أقترح بعض التشابهات المحيِّرة بين السمة المميِّزة نموذجياً لكتابات نسوية غربية من هذا القبيل عن نساء العالم الثالث، والسمة المميِّزة لمشروع الحركة الإنسانية بشكل عام ـ الحركة الإنسانية كمهمة غربية أيديولوجية وسياسية تنطوي على التعافي اللازم "للشرق" و"للمرأة" بوصفهما آخرين.

• • •

وكما تمت مناقشتها سابقاً، فإن المقارنة بين التمثيل الذاتي للنسوية الغربية وتمثيل النسوية الغربية لنساء العالم الثالث تعطي نتائج بالغة الأهمية. إن الصور العالمية "للمرأة في العالم الثالث" (المرأة المحجبة، والعذراء العفيفة، إلخ)، الصور التي تم إنشاؤها من إضافة "اختلاف العالم الثالث" إلى "الاختلاف الجنسي،" يتم التكهن بها (وبالتالي توجِّه بوضوح

تركيزاً أشد) بناء على فرضيات عن المرأة الغربية كعلمانية ومتحررة وتمتلك سيطرة على حياتها الخاصة. وهذا لا يعني الإشارة إلى أن النساء الغربيات من علمانيات، ومتحررات، ومسيطرات على حياتهن الخاصة. إنني أشير إلى تمثيل ذاتي *استطرادي*، وليس بالضرورة إلى حقيقة مادية. لو كانت هذه حقيقة مادية، لما كان هناك حاجة لحركات سياسية في الغرب. وبشكل مماثل، وفقط من وجهة نظر الغرب ذات الأفضلية، هل من الممكن تعريف "العالم الثالث" على أنه متخلّف وتابع اقتصادياً. وبدون خطاب يفرط في تحديد العالم *الثالث*، فلن يكون هناك عالم أول (فريد ومميّز). وبدون "امرأة العالم الثالث،" فإن التمثيل الذاتي الخاص للمرأة الغربية المذكور أعلاه سيكون إشكالياً. إذن، فإنني أقترح أن إحدهما تمكّن وتحافظ على الأخرى. وهذا لا يعني قول أن السمة المميّزة لكتابات النسوية الغربية عن العالم الثالث لها قوة الإقناع ذاتها كتلك الخاصة بالحركة الإنسانية الغربية. من ناحية أخرى، فإنه في سياق هيمنة الأدلة العلمية في إنتاج ونشر نصوص، وفي سياق تشريع الضرورة الملحة لإجازة الخطاب الإنساني والعلمي، فإن تعريف "امرأة العالم الثالث" كوحدة تامة قد ترتبط إلى حد كبير بتطبيق عملي اقتصادي وأيديولوجي أكبر للبحث العلمي "المتجرِّد" والتعددية اللذان هما المظاهر السطحية لاستعمار اقتصادي وثقافي كامن للعالم "اللاغربي." وقد آن الأوان لتجاوز ماركس الذي وجد من الممكن قول: لا يمكنهم تمثيل أنفسهم؛ وينبغي أن يُمثَّلوا.

[1991/1984]

ملاحظات

1. إن مصطلحات مثل *العالم الثالث والعالم الأول* هي إشكالية جداً، في كونها تشير إلى تماثلات مفرطة في التبسيط بين الدول المعرَّفة هكذا، وفي التعزيز ضمناً للتسلسلات الهرمية الاقتصادية والثقافية والأيديولوجية القائمة، والتي تُستعاد في استخدام مصطلحات من هذا القبيل. وأستخدم المصطلح *"العالم الثالث"* مع دراية تامة بمشاكلها، فقط لأن هذه هي المصطلحات المتوفرة لدينا في الوقت الحالي. والمقصود من استخدام علامتي الاقتباس هو للإشارة إلى استمرار مساءلة التسمية. حتى عندما لا أستخدم علامتي الاقتباس، فإنني أقصد استخدام المصطلح بشكل نقدي.

2. إنني مدينة لتيريزا دي لوريتز لهذه الصياغة الخاصة لمهمة التنظير النسوي. انظر بالذات

مقدمتها في de Lauretis, *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema* (Bloomington: Indiana University Press, 1984) وانظر كذلك سيلفيا وينتر، "The Politics of Domination" مخطوطة غير منشورة.

3. هذه المناقشة شبيهة بتعريف هومي باهابا للخطاب الاستعماري على أنه يخلق حيزاً لأشخاص خاضعين من خلال إنتاج معارف وممارسة للسلطة. والاقتباس الكامل هو: "[الخطاب الاستعماري هو] جهاز سلطة. ... جهاز يهاجم الاعتراف وينكر الاختلافات العِرقية/الثقافية/التاريخية. ومهمته الاستراتيجية المهيمنة هي إيجاد حيّز لأشخاص خاضعين من خلال إنتاج معارف من حيث المُراقَبة تُمارَس، وأنه يتم تحفيز الشكل المعقد للمتعة/اللامتعة. ويسعى (أعني الخطاب الاستعماري) إلى تفويض لاستراتيجياته عن طريق إنتاج معارف من قِبل مستعمِر ومستعمَر، والتي هي نمطية، ولكنها تقدَّر بطريقة معاكسة" (1983، ص23).

4. هذه واحدة من نقاط م. فوكو (1978 ـ 1980) الرئيسة في إعادة فهمه لاستراتيجيات وأعمال شبكات السلطة.

المراجع

Amin, Samir. 1977. *Imperialism and Unequal Development*, New York: Monthly Review Press.

Baran, Paul A. 1962. *The Political Economy of Growth*, New York: Monthly Review Press.

Deardon, Ann, ed. 1975. *Arab Women*. London: Minority Rights Group Report No. 27.

Foucalt, Michel. 1978. *History of Sexuality: Volume One*, New York: Random House.

____. 1980. *Power/Knowledge*. New York: Pantheon.

Gunder-Frank, Audre, 1967. *Capitalism and Underdevelop - ment in Latin America*. New York: Monthly Review Press.

Haraway, Donna. 1985. "A Manifesto for Cyborgs: Science Technology and Socialist Feminism in the 1980s." *Socialist Review* 80 (March/April): 65-108.

Hosken, Fran. 1981. "Female Genital Mutilation and Human Rights." *Feminist Issues* 1, no. 3.

Joseph, Gloria, and Jill Lewis. 1981. *Common Differences : Conflicts in Black and White Feminist Perspectives.* Boston : Beacon Press.

Kishwar, Madhu, and Ruth Vanita. 1984. *In Search of Answers: Indian Women's Voices from Manushi.* London: Zed Press.

Mies, Maria. 1982. *The Lace Makers of Naraspur: Indian Housewives Produce for the World Market.* London: Zed Press.

Moraga, Cherrie. 1984. *Loving in theWarYears.* Boston: South End Press.

Moraga, Cherrie, and Gloria Anzaldiia, eds. 1983. *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color.* New York: Kitchen Table Press.

Rosaldo, M.A. 1980. "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding." *Signs* 53:389-417.

Smith, Barbara, ed. 1983. *Home Girls: A Black Feminist Anthology.* New York: Kitchen Table Press. Tabari, Azar. 1980. "The Enigma of the Veiled Iranian Women." *Feminist Review* 5:19-32.

الجزء VI

1985 ـ 1995





1985 ـ 1995 : مقدمة

بحلول نهاية ثمانينيات القرن العشرين، كان من الممكن القول بشكل معقول أن الحركة النسوية ودراسات المرأة قد أحدثت تأثيراً كبيراً داخل الحقل الأكاديمي وخارجه. لقد كان باستطاعة النساء الاشارة إلى زيادات حقيقية في وصولهن إلى معظم مجالات التعليم والتوظيف، فقد كان لدى نسبة كبيرة من الكليات والجامعات برامج دراسات المرأة، وبدأ بعضها بانشاء درجات جامعية في هذا المجال. وقد أظهرت معظم التخصصات أثراً كبيراً للفكر النسوي. إضافة إلى ذلك، فقد ساعد العمل في مجال دراسات المرأة وغيره من مجالات الدراسات العرقية في حفز دراسة جادة حول المعرفة المتعلقة بعدة مجالات مختلفة عبر الحقل الأكاديمي.

من ناحية أخرى، فقد كان الجزء الأخير من ثمانينيات القرن العشرين، بعد ثمان سنوات من رئاسات الحزب الجمهوري والاقتصاديات الريغانية، هو زمن مواجهة ردود فعل عنيفة والتعامل مع يمين أكاديمي وسياسي منظّم. وقد استخدم اليمين الأكاديمي خطاب "الاستقامة السياسية" والتمويل لمنظمات سياسية من الجناح اليميني لمهاجمة برامج دراسات المرأة، ومشاريع تحويل المناهج الدراسية، والباحثين والباحثات من النسويات، والشواذ، والسحاقيات والمعارف المتعلقة بهم، إضافة إلى تمويل وكالات كانت تدعم مثل هذه الأنشطة. وفي الوقت ذاته، شكّل هذا الأمر أوج سياسات المعارضة لحق الاختيار التي تم التعبير عنها بحصار العيادات، والتفجيرات، والاعتداء على الأطباء وعلى موظفين آخرين يقدمون خدمات تتعلق بالإنجاب، وقتلهم.

يمكن رسم مخطط بياني للتحوّل في النظرية النسوية في هذه الفترة بالرجوع إلى إصدار عام 1985 لدونا هاراوي "بيان السيبروغات." وهو يحاجج لصالح النظرية المعرفية التي تقاوم ثنائيات مثل الطبيعة/الثقافة، ومهتم بالحدود والتحيز والتحالف أكثر من التسلسلات الهرمية، والكليّة العضوية، والهويات المترابطة. إن المسارات التي تقترحها مناقشة هاراوي قد تم إستكمالها في استكشاف ديانا فوس لترابطية الماهيوية والبناء

الاجتماعي، واستكشاف النظريات المعرفية لغلوريا أنزالدوا وباتريشيا هيل كولينز. إن المشاركات الأساسية الأخرى للنظرية النسوية في هذه الفترة هي مع ما بعد الحداثة، وممثلة هنا في مقالات بقلم ليناد آلكوف وجوان سكوت؛ ومع العلوم وفرضياته في الموضوعية، والتي تُرى في مقالات بقلم ساندرا هاردينغ وإيفيلين فوكس كيلر؛ ومع نظرية الشواذ المُستخدَمة من قِبل جوديث بتلر.

إن عولمة الإقتصاد والأسواق والتقنيات والقوى العاملة جعلت النسويات على وعي بشكل متزايد بالحاجة إلى نظرية وممارسة ملائمتين لهذا "النظام العالمي الجديد." فالحرب في الخليج الفارسي، والصراع في يوغوسلافيا السابقة، وتفكك الاتحاد السوفيتي وأوروبا الشرقية الشيوعية، وضم الدول الأوروبية، كل ذلك أشار إلى إعادة التنظيمات العالمية للسلطة. هذه التطورات حفزت النسويات الأمريكيات للعمل في تحالف مع نساء في جميع أنحاء العالم وللتفكير من زوايا متعددة. وربما كان مؤتمر الأمم المتحدة لعام 1995 في بكين، ومنتدى المنظمات غير الحكومية في هوايرو هما أكثر تلك المؤتمرات إنتاجية، وذلك يعود إلى التعاون بين تقنيات نشر المعرفة وإلى التأكيد المتجدد على حقوق المرأة بوصفها حقوق إنسان.

في الجزء الأخير من هذه الفترة، بدأت "الموجة الأخيرة" للحركة النسوية واللواتي وصفن أنفسهن بـ "girls" أو بـ "grrls" بتحدي الألفاظ التي استخدمتها من سبقنهن من النسويات. وقد قامت التقنيات الجديدة لشبكات الاتصالات، والويب، وخدمات الإنترنت، وغرف الدردشة، والليستسيرفز، بتقديم إمكانيات جديدة ولكنها كانت مع ذلك تبدو على أنها أشكال من تسليع المعلومات والمعرفة. وبالرغم من أن هذه المجالات قد فُتحَت، فقد واصلنا مناقشة أسئلة رافقتنا لأكثر من مائة عام. وبالرغم من أن الأصوات الجديدة واصلت الدخول إلى محادثات متعددة المستويات، فإن المعرفة والنظرية النسوية اقتفت، بحلول نهاية هذه الفترة، أثر ميدان بحث تخلل بشمولية كلاً من *ما* نعرفة وكيف نعرفه على حد سواء.

76

بيان سيبورغ *(Cyborg): العلوم، والتكنولوجيا، والحركة النسوية الاشتراكية في أواخر القرن العشرين

دونا هاراوي

دونا هاراوي الولايات المتحدة. 1944 ـ . مؤرخة في العلوم والتكنولوجيا. *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science* (1989), *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature* (1991), *Modest-Witness@ Second-Millennium. FemaleMan-Meets-OncoMouse: Feminism and Technoscience* (1997).

حلم ساخر بلغة مشتركة للنساء في الدارة المتكاملة

هذا الفصل هو محاولة لبناء أسطورة سياسية ساخرة ملتزمة بالحركة النسوية، والاشتراكية والمادية. ولعلها تكون ملتزمة مثلما هو رفض التقديس الديني(التجديف) ملتزماً، أكثر من كونها عبادة تبجيلية وتعريف. فقد كان رفض التقديس الديني يبدو دائماً أنه يتطلب أخذ الأمور بجدية جداً. ولا أجد موقفاً أفضل للاقتباس مما هو من ضمن تقاليد سياسة الولايات المتحدة العلمانية ـ الدينية، والإنجيلية، بما فيها سياسة الحركة النسوية الاشتراكية. ويحمي رفض التقديس الديني المرء من الغالبية الأخلاقية في الداخل، في حين لا يزال يصرّ على الحاجة إلى مجتمع. رفض التقديس الديني لا يعني الارتداد عن الدين. والسخرية هي حول تناقضات لا تُحل في وحدات كاملة أكبر، حتى جدلياً، وحول التوتر من جمع أمور متنافرة معاً، لأن كلاهما، أو جميعها، ضرورية وصحيحة. والسخرية تكون حول فكاهة وحول لعب جدّي. وهي كذلك استراتيجية بلاغية وأسلوب سياسي، إنها سخرية أود أن أراها تحظى بتقدير أكبر داخل الحركة النسوية الاشتراكية. وفي منتصف إيماني الساخر، ورفض التقديس الديني، توجد صورة السيبورغ (السيران).

إن السيبورغ هو كائن سبراني (معرفي)، وهو هجين من آلة وكائن حي، مخلوق من

* كائن نصفه طبيعي بينما نصفه الآخر اصطناعي. (السيران).

واقع اجتماعي، وكذلك مخلوق من خيال. إن الواقع الاجتماعي هو علاقات اجتماعية مُعاشَة، وأهم منشآتنا السياسية، وخيال مُغيّر للعالم. لقد قامت الحركات النسائية الدولية بإنشاء 'تجربة المرأة'، وكذلك كشفت أو اكتشفت هذا الشيء الجماعي الهام. هذه التجربة هي عبارة عن خيال وحقيقة من النوع الأكثر أهمية سياسياً. ويستند التحرر من جديد على بناء الوعي، والإدراك التخيلي للاضطهاد، وبالتالي للإمكانية. والسيبورغ هو مسألة خيال وتجربة مُعاشة والذي يغيّر ما يُعتبر على أنه تجربة نسائية في أواخر القرن العشرين. إنه نضال على الحياة والموت، ولكن الحدود بين الخيال العلمي والواقع الاجتماعي هي خداع بصري.

إن الخيال العلمي المعاصر مليء بالسيبورغات ـ مخلوقات حيوانية وآلية بالوقت ذاته، التي تسكن عوالم طبيعية ومصنوعة على نحو غامض. إن الطب الحديث مليء كذلك بالسيبورغات، وباقترانات بين الكائن الحي والآلة، ويُفهَم كل منها على أنه وسائل مشفَّرة، في علاقة حميمية وبطاقة لم يتم توليدها في تاريخ الحياة الجنسية. إن 'الجنس' السيبورغي يعيد بعض من فن الزخرفة المُستنسخ الجميل للسرخسيات واللافقاريات (إنها عقار عضوي وقائي رائع ضد اشتهاء المغاير). إن استنساخ السيبورغ مفصول عن التكاثر العضوي. فالإنتاج الحديث يبدو وكأنه عمل حلم استعماري للسيبورغ، إنه حلم يجعل كابوس التايلورية يبدو شاعرياً. والحرب الحديثة هي سيبورغ قصف، مُرمَّز بـ C^3I، قيادة ـ سيطرة ـ اتصالات ـ استخبارات، بند بمبلغ 84 بليون دولار أمريكي في ميزانية الدفاع الأمريكية لعام 1984. في رأيي أن السيبورغ كخيال يخطط واقعنا الاجتماعي والجسدي، وكمورد تخيلي يقترح بعض الاقترانات المثمرة جداً. إن سياسة ميشيل فوكو البيولوجية هي شعور مُسبق واهن لسياسة السيبورغ، مجال شاسع جداً.

بحلول أواخر القرن العشرين، في عصرنا، عصر أسطوري، نحن جميعنا كِمّيْرات* مهجنين من آلة وكائن حي منظّر علينا ومصنَّعين، باختصار، نحن سيبورغات. إن السيبورغ هو علم الوجود الخاص بنا؛ إنه يمنحنا سياساتنا. والسيبورغ هو صورة مختصرة للخيال والواقع المادي، فالمركزين المشتركين يُنشآن أي إمكانية التحوّل التاريخي. وفي تقاليد العلوم والسياسة 'الغربيين' ـ تقاليد العنصرية، ورأسمالية هيمنة الذكور؛ وتقاليد التقدُّم؛

* كائن خرافي له رأس أسد وجسم شاة وذنب حية.

وتقاليد الاستيلاء على الطبيعة كمورد لإنتاج الثقافة؛ وتقاليد إعادة إنتاج الذات من انعكاسات الآخر ـ كانت العلاقة بين الكائن الحي والآلة حرب حدود. والمخاطر في حرب الحدود كانت أقاليم الإنتاج وإعادة الإنتاج، والخيال. وهذا الفصل هو مناقشة *للمتعة* في خلط الحدود، *وللمسؤولية* في إنشائها. وهو كذلك محاولة للمساهمة في ثقافة ونظرية نسوية اشتراكية في نمط أسلوب ما بعد حداثي وفي صيغة منافية للمذهب الطبيعي، وفي التقليد المثالي لتخيُّل العالم بدون جنوسة، والذي هو ربما عالم بدون بداية، ولكن ربما يكون عالم بدون نهاية. إن تجسيد السيبورغ هو خارج تاريخ الخلاص. ولا يحدد زمناً على تقويم (روزنامة) أوديبية، محاولاً سد الأثلام المرعبة للجنوسة في مثالية شفوية تكافلية، أو الرؤيا التنبؤية لما بعد أوديب. وتجادل زوي سوفوليس في مخطوطتها غير المطبوعة عن جاك لاكان، وميلاني كلين، والثقافة النووية، *لاكلين*، بأنه يتم تجسيد الوحوش الأكثر رعباً وربما الواعدة أكثر في عوالم السيبورغ في روايات لاأوديبية بمنطق مختلف للكبت، الذي نحتاج لأن نفهمه من أجل بقائنا.

إن السيبورغ هو مخلوق في عالم ما بعد الجنوسة؛ ولا يتعامل بالازدواجية الجنسية، أو بالتكافل ما قبل الأوديبي، أو بالعمل المنفّر، أو بأي إغراءات أخرى للاكتمال العضوي من خلال تخصيص نهائي لجميع سلطات الأجزاء في وحدة أعلى. وليس للسيبورغ قصة منشأ، إلى حد ما، بالمعنى الغربي ـ سخرية 'نهائية' طالما أن السيبورغ هو كذلك *الهدف* الرؤيوي لهيمنات الغرب المتصاعدة للتفردية التجريدية، والذات المُطلَقة التي انفكت أخيراً عن جميع التبعيات، ورجل في الفضاء. وتعتمد قصة المنشأ، بالمعنى 'الغربي' الإنساني، على أسطورة الوحدة الأصلية، والامتلاء، والنشوة والرعب، المتمثلة بالأم القضيبية التي ينبغي على جميع البشر الانفصال عنها، إن مهمة التنمية الفردية، ومهمة التاريخ، والأسطورتان التوأم الفعالتان منقوشتان لنا بأشد تأثير في التحليل النفسي وفي الماركسية. وقد ناقشت هيلاري كلين أن الماركسية والتحليل النفسي على حد سواء، في مفهومهما للعمل والتفردية وتشكيل الجنوسة، يعتمدان على حبكة الوحدة الأصلية التي ينبغي إنتاج الاختلاف منها وتجنيده في دراما تصعيد الهيمنة على المرأة/الطبيعة. ويتخطى السيبورغ خطوة الوحدة الأصلية، والمطابقة مع الطبيعة بالمعنى الغربي. هذا هو وعده غير الشرعي الذي قد يؤدي إلى تخريب غائيته مثل حرب النجوم.

والسيبورغ ملتزم بعزم بالمحاباة، والسخرية، والحميمية، والعناد. إنه مُعارِض، ومثالي، وبدون براءة نهائياً. ولم يعد يتم إنشاؤه من قِبل التناقض الكامل بين العام والخاص، ويعرِّف السيبورغ المدينة الدولة التكنولوجية، القائمة جزئياً على أساس ثورة علاقات اجتماعية في *الأويكوس*، العلاقات الأُسرية. ويتم تجديد العلاقة بين الطبيعة والثقافة؛ ولن يعود من الممكن لإحداها أن تكون مورداً تستولي عليه الأخرى أو تدمجه. والعلاقات لتشكيل وحدات كاملة من أجزاء، بما فيها تلك الخاصة بالتناقض الكامل والهيمنة الهرمية، هي موضوع النقاش في عالم السيبورغ. وعلى خلاف آمال وحش فرانكشتين، فإن السيبورغ لا يتوقع من أبيه أن ينقذه من خلال إعادته إلى الفردوس، وذلك من خلال خلق زوج مغاير جنسياً، ومن خلال استكماله في وحدة كاملة مُنجزَة، ومدينة وكون. والسيبورغ لا يحلم بمجتمع على نمط الأسرة العضوية، هذه المرة بدون مهمة أوديبية. ولن يتعرَّف السيبورغ على جنة عدن؛ إنها غير مصنوعة من الطين ولا يمكن الحلم بالعودة إلى تراب. ربما هذا هو السبب الذي أود لأجله أن أرى ما إذا كانت السيبورغات يمكن أن تخرِّب الرؤيا النبوئية للعودة إلى غبار نووي بالدافع الهَوَسي لتعيين العدو. إن السيبورغات ليست مبجَّلة؛ إنها لا تجدد أعضاء الكون. وهي حذرة من النظرية الكُلانيّة، ولكنها محتاجة إلى تسلسل منطقي - ويبدو أن لها حِساً طبيعياً لسياسة الجبهة الموحَّدة، ولكن بدون حزب طليعة. إن المشكلة الأساسية مع السيبورغات، بطبيعة الحال، هي أنها الذُريّة غير الشرعية للتسلط العسكري وللراسمالية الأبوية، ناهيك عن اشتراكية الدولة. ولكن الذُريّة غير الشرعية لا تكون على الأغلب شديدة الاخلاص لأصولها. فآباؤها، بالنتيجة، هم غير ضروريين.

• • •

لذا، فإن أسطورتي الخاصة بالسيبورغ هي عن حدود مُنتهَكة، وإندماج فعّال، واحتمالات خطيرة يمكن لشعب تقدمي أن يستكشفها كجزء من عمل سياسي ضروري. إحدى مقدماتي المنطقية هي أن معظم الاشتراكيين والنسويات الأمريكيين يرون ازدوجيات معمَّقة للعقل والجسد، والحيوان والآلة، والمثالية والمادية في الممارسات الاجتماعية، والصياغات الرمزية، والأشياء المادية المصنوعة بيد الإنسان والمرتبطة 'بالتكنولوجية العالية' والثقافة العلمية. ومن رجل *أحادي البعد* *(One-Dimensional*

(Man (ماركوس، 1964) إلى *موت الطبيعة (The Death of Nature)* (ميرشانت، 1980)، تطورت الموارد التحليلية من قِبل تقدميين أصروا على الهيمنة الضرورية لعلم الفنون الصناعية، وعادوا بالذاكرة بنا إلى جسد عضوي مُتخَيَّل لدمج مقاومتنا. ومقدمة أخرى من مقدماتي المنطقية هي أن حاجة الشعوب التي تحاول مقاومة التصاعد العالمي النطاق للهيمنة هي حاجة ماسة أكثر من أي وقت مضى. ولكن تحوّل منحرف نوعاً ما للمنظورية، قد تمكننا من النضال بشكل أفضل في سبيل غايات، وكذلك من أجل أشكال السلطة والمتعة في مجتمعات ذات وساطة تكنولوجية.

من إحدى وجهات النظر، فإن عالم السيبورغ هو بشأن الفرض الشامل لشبكة سيطرة على الكوكب، وبشأن تجريد مجسَّد في حرب نجوم مهلكة تم شنها باسم الدفاع، وعن التخصيص النهائي لأجساد النساء في عربدة ذكورية في حرب (صوفيا، 1984). ومن وجهة نظر أخرى، فإن عالم السيبورغ ربما يكون عن وقائع اجتماعية وجسدية يتم ممارستها، لا يخشى فيها الناس من قرابة مشتركة مع الحيوانات والآلات، ولا يخشون من هويات جزئية دائمة، ومن مواقف متناقضة. إن النضال السياسي هو أن ترى من خلال وجهتي النظر في وقت واحد، وذلك لأن كل منهما تُظهِر الهيمنات والإمكانيات على حد سواء، والتي لا يمكن تخيلها من وجهة نظر الآخر الشخصية. وتنتِج الرؤيا المفردة خِداع حواس أسوأ من الرؤيا المضاعفة، أو الوحوش متعددة الرؤوس. إن الوحدات السيبورغية مخيفة وغير شرعية؛ وفي ظروفنا السياسية الحالية، بالكاد يمكننا أن نأمل بمزيد من الأساطير الفعالة لمقاومة إعادة الاقتران. أود أن أتخيل، مجموعة عمل ليفرمور LAG، كنوع من مجتمع سيبورغي، مكرَّس ليقوم فعلياً بتحويل المختبرات التي تجسِّد وتقذف بشراسة أدوات دمار تكنولوجية مرعبة، وتلتزم ببناء شكل سياسي ينجح فعلياً بتوحيد الساحرات، والمهندسين، والمسنين، والمنحرفين، والمسيحيين، والأمهات، واللينيين، لفترة طويلة بما يكفي لنزع سلاح الدولة. الانشطار المستحيل هو اسم مجموعة القرابة في بلدتي (القرابة: ليس قرابة دم، ولكن قرابة اختيار، انجذاب مجموعة نووية كيماوية لمجموعة أخرى، شره.)

• • •

معلوماتية الهيمنة

في هذه المحاولة في موقف معرفي وسياسي، أود أن أصف صورة للوحدة المحتملة، صورة مدينة للمبادئ الاشتراكية والنسوية للتصميم. وإطار وصفي موضوع حسب مدى وأهمية إعادة الترتيبات في علاقات اجتماعية عالمية الانتشار، ومرتبطة بالعلوم والتكنولوجيا. وأناقش لصالح السياسة المتجذرة في مطالبات بشأن تغييرات جوهرية في طبيعة الطبقة، والعِرق، والجنوسة في نظام منبثق من نظام عالمي مشابه في حداثته ونطاقه لذلك النظام الذي أوجدته الراسمالية الصناعية؛ إننا نمر في مرحلة انتقالية من مجتمع عضوي صناعي إلى نظام معلومات متعدد الأشكال ـ من كل العمل إلى كل اللهو، لعبة قاتلة. وفي الوقت ذاته، ربما يمكن التعبير عن التفرعات(الانقسامات)، المادية والأيديولوجية، في الجدول التالي للتحولات من الهيمنات الهرمية القديمة المريحة إلى الشبكات الجديدة المخيفة التي أطلقتُ عليها معلوماتية الهيمنة:

تمثيل	محاكاة
رواية برجوازية،	خيال علمي،
واقعية	ما بعد الحداثة
كائن حي	مركب حيوي
عمق، سلامة	سطح، حد فاصل
حرارة (انفعال)	ضجة
علم الأحياء كممارسة سريرية	علم الأحياء، ككتابة
علم وظائف الأعضاء	هندسة اتصالات
مجموعة صغيرة	نظام فرعي
كمال	نزوع إلى الحل الأمثل
علم تحسين النسل	ضبط النسل
انحطاط، *جبل سحري*	تقادم، *صدمة مُستقبلية*
علم الصحة (العادات المفضية إلى الصحة)	إدارة التوتر
علم الأحياء المجهرية، السل	علم المناعة، الإيدز
تقسيم عضوي للعمل	الهندسة البشرية/سبرانية العمل

تخصص وظيفي	بناء معياري
إنجاب	استنساخ
تخصص عضوي لدور الجنس	استراتيجيات جينية أمثل
حتمية بيولوجية	قصور نشوئي ذاتي، تقييدات
علم بيئة مجتمعي	نظام بيئي
سلسلة عِرقية من الكائنات	إمبريالية حديثة، الأمم المتحدة، الحركة الإنسانية
إدارة علمية في المنزل/	مصنع عالمي/كوخ إلكتروني
المصنع/الأسرة/السوق/المصنع	نساء في الدارة المتكاملة
راتب الأسرة	قيمة مقابلة
عام/خاص	مواطنَة سيبورغية
تعاون طبيعة/ثقافة	تحسين اتصالات حقول اختلاف
فرويد	هندسة جينات
الجنس	لاكان
عمل	علم تصميم الإنسان الآلي (روبوطيات)
الحرب العالمية الثانية	حرب النجوم
العقل	ذكاء اصطناعي
مجتمع أبوي راسمالي أبيض	معلوماتية الهيمنة

تشير هذه القائمة إلى عدة أشياء هامة. أولاً، الأشياء التي على اليسار لا يمكن ترميزها على أنها 'طبيعية'، إدراك يفسد الترميز الطبيعي للأشياء المُدرجَة على اليمين كذلك. ولا يمكننا الرجوع أيديولوجياً أو مادياً. وهذا لا يعني فقط أن 'الإله' ميت؛ بل 'الآلهة' كذلك. أو أن كليهما بُعث في عوالم مشحونة بسياسة الإلكترونيات الدقيقة والبيوتكنولوجيا (التكنلوجيا الحيوية). وفيما يتعلق بأشياء مثل العناصر الحيوية، فإنه ينبغي على المرء أن لا يفكر من حيث الخصائص الأساسية، وإنما من حيث التصميم، والقيود الحدودية، ومعدلات التدفقات، ومنطق الأنظمة، وتكاليف تخفيض القيود. إن الإنجاب الجنسي هو واحد من بين العديد من أنواع الاستراتيجيات الإنجابية، مع التكاليف والمنافع كدالة لبيئة النظام. لم يعد من الممكن لأيديولوجيات الإنجاب الجنسي أن تطلب

بشكل معقول مفاهيم عن الجنس وعن دور الجنس كمظاهر عضوية في أشياء طبيعية مثل الكائنات الحية والعائلات. إن تفكيراً كهذا سيتم إماطة اللثام عنه على أنه غير منطقي، الرؤساء التنفيذيين للشركات الذين يقرأون مجلات البلاي بوي والنسويات الراديكاليات المناهضات للدعارة سيشكلون مضاجعين غريبين في الكشف معاً عن اللاعقلانية بطريقة مثيرة للسخرية.

وبشكل مماثل بالنسبة للعِرق، فإن الأيديولوجيات بشأن التنوع البشري ينبغي أن تُصاغ من حسب أعداد المنتمين إلى مجموعة المعايير، مثل زمر الدم أو درجات اختبار الذكاء. ومن 'غير المنطقي' إثارة مفاهيم مثل بدائي ومتحضِّر. وبالنسبة إلى الليبراليين والراديكاليين، فإن البحث عن أنظمة اجتماعية متكاملة يفسح المجال لممارسة جديدة تُسمى 'الدراسة التجريبية للأجناس' حيث تنغمس ذات عضوية في الانتباه نحو الكتابة. وعلى مستوى الأيديولوجية، نرى ترجمات للعنصرية والاستعماريّة إلى لغات تطوّر وتخلّف، ومعدلات التحضُّر والقيود المفروضة عليه. إن أي ذوات أو من الأشخاص يمكن التفكير بها بشكل معقول من حيث التفكيك وإعادة التجميع؛ ليس هناك أساليب بناء 'طبيعية' تقيد تصميم الأنظمة. إن الدوائر المالية في جميع مدن العالم، وكذلك مناطق تجهيز الصادرات، والتجارة الحرة، تصرِّح بهذه الحقيقة الأولية 'للراسمالية الحديثة'. إن عالم الأشياء بكامله الذي يمكن أن يُعرف علمياً ينبغي أن يُصاغ كمشاكل في هندسة الاتصالات (بالنسبة للمدراء)، أو نظريات النص (بالنسبة لأولئك الذين قد يقاوموا). وكلاهما علم رموز سيبورغ.

وينبغي على المرء أن يتوقع أن تقوم استراتيجيات السيطرة بالتركيز على الأوضاع الحدودية والوصلات البينية، وعلى معدلات التدفق عبر الحدود ـ وليس على إستقامة الأشياء الطبيعية. إن 'إستقامة' الذات الغربية، يفسح المجال لإجراءات اتخاذ قرار وأنظمة خبيرة. على سبيل المثال، استراتيجيات السيطرة المُطبَّقة على قدرات المرأة في ولادة مخلوقات بشرية جديدة سيتم تطويرها بلغات السيطرة على عدد السكان، وتعظيم إنجاز الهدف من أجل صانعي قرار أفراد. إن استراتيجيات السيطرة ستُصاغ من حيث المعدلات، وتكاليف القيود، ودرجات الحرية. وينبغي وضع المخلوقات البشرية، مثل أي جزء آخر أو نظام فرعي، في بنية نظام تكون أنماط تشغيلها الأساسية احتمالية وإحصائية. وليس هناك أشياء، أو حيزات، أو أجسام، مقدَّسة بحد ذاتها؛ ويمكن لأي عنصر أن يكون سطحاً بينياً

مع أي عنصر آخر إذا كان يمكن أن يتم إنشاء المعيار المناسب والرمز المناسب للإشارات المعالِجة في لغة مشتركة. والتبادل في هذا العالم يتجاوز عمليات النقل العالمية التي تنجزها الأسواق الراسمالية التي قام ماركس بتحليلها بشكل جيد جداً. والمرض المميَّز الذي يؤثر على جميع أنواع العناصر في هذا العالم هو التوتر ـ تعطُّل الاتصالات (هوغنيس، 1983). إن السيبورغ ليس خاضعاً لسياسة فوكو البيولوجية؛ فالسيبورغ يحاكي السياسة، وهو مجال عمليات أكثر فعالية.

هذا النوع من التحليل لمواضيع المعرفة العلمية والثقافية التي ظهرت تاريخياً منذ الحرب العالمية الثانية يهيأنا لملاحظة بعض القصور الهام في التحليل النسوي الذي تواصَل وكأن الثنائية العضوية والهرمية التي تطلب حواراً في 'الغرب' منذ عهد أرسطو لا تزال محكومة. لقد تم تفكيكها، أو كما يمكن أن تعبر عن ذلك زوي صوفيا (صوفوليس)، لقد تم 'إستيعابها تكنولوجياً'. إن عمليات الفصل بين العقل والجسد، وبين الحيوان والإنسان، وبين الطبيعة والثقافية، وبين الرجال والنساء، وبين البدائي والحضاري، جميعها موضع تساؤل أيديولوجياً. ويسمى الوضع الراهن للنساء في دمجهن/استغلالهن في نظام عالمي من الإنتاج/الإنجاب، والاتصالات، معلوماتية الهيمنة. المنزل، ومكان العمل، والسوق، والميدان الشعبي، والجسد بحد ذاته ـ جميعها يمكن أن تكون موزعة، وموصولة بينياً بطرق متعددة الأشكال ولانهائية، مع نتائج كبيرة بالنسبة للمرأة وللآخرين ـ نتائج هي بحد ذاتها مختلفة جداً لأشخاص مختلفين، وتصنع حركات معارضة دولية فعالة يصعب تخيلها، وضرورية للبقاء. أحد السبل الهامة لإعادة بناء سياسة نسوية اشتراكية هو من خلال نظرية وتطبيق موجهين نحو علاقات اجتماعية للعلم والتكنولوجيا، بما فيها بشكل حاسم أنظمة الأسطورة والأهداف التي تبني خيالاتنا. إن السيبورغ هو نوع من ذات مابعد الحداثة، جماعية وشخصية، مفككة ومعاد تجميعها. وهذا ما ينبغي أن ترمّزه النسويات الذاتية.

إن تكنولوجيات الاتصالات والتكنولوجيات الحيوية هي الأدوات البالغة الأهمية التي تعيد صنع أجسادنا. هذه الأدوات تجسِّد وتقوّي علاقات اجتماعية بالنسبة للنساء في شتى أنحاء العالم. إن التكنولوجيات والخطابات العلمية يمكن أن تُفهَم جزئياً على أنها صياغات، هذا يعني، كلحظات متجمدة، لسيل التفاعلات الاجتماعية التي تشكلها، ولكنها ينبغي كذلك أن تُرى على أنها وسائل لتطبيق المعاني. إن الحدود قابلة النفاذية بين

الأداة والأسطورة، وبين الوسيلة والمفهوم، والأنظمة التاريخية للعلاقات الاجتماعية وعلوم التشريح التاريخية للأجساد الممكنة، بما فيها كائنات معرفية. وفي الواقع أن الأسطورة والأداة تشكلان بعضهما البعض تبادلياً.

علاوة على ذلك، فقد تم إنشاء علوم الاتصالات وعلوم الأحياء الحديثة بخطوة مشتركة ـ *ترجمة العالم إلى مشكلة ترميز*، بحث عن لغة مشتركة تختفي فيها جميع أشكال المقاومة للسيطرة الوسيلية، ويمكن أن يتم إخضاع جميع الفوارق للتفكيك وإعادة التجميع، والاستثمار، والتبادل.

وفي علوم الاتصالات، ترجمة العالم إلى مشكلة في الترميز يمكن توضيحها بالنظر إلى نظريات أنظمة سبرانية (تغذية راجعة ـ مُسيطر عليها) مُطبَّقة على تكنولوجية الهاتف، أو التصميم الحاسوبي، أو تطور الأسلحة، أو بناء وصيانة قاعدة بيانات. وفي كل حالة، يستند الحل لمسائل رئيسة على نظرية لغة وسيطرة؛ والعملية الرئيسة هي تحديد معدلات، واتجاهات، واحتمالات تدفق كمية تُسمى معلومات. إن العالم مقسَّم بحدود ذات نفاذية فرقية للمعلومات. إن المعلومات هي مجرد ذلك النوع من العناصر القابلة للقياس (وحدة، وأساس وحدة)، التي تسمح بترجمة شاملة، وبالتالي بقوة وسيلية بدون عوائق (تُسمى اتصال فعال). إن التهديد الأكبر لمثل هذه القوة هو انقطاع الاتصال. إن أي انهيار للنظام يعتمد على الاجهاد. إن أساسيات هذه التكنولوجية يمكن أن توجز في استعارة C^3I، قيادة ـ سيطرة ـ اتصال ـ استخبارات، الرمز العسكري لنظرية عملياتها.

في علوم الأحياء الحديثة، ترجمة العالم إلى مشكلة في الترميز يمكن توضيحها، بواسطة علم الوراثة الجزيئي، وعلم البيئة، والنظرية الثورية لعلم الاجتماع الأحيائي، وعلم الأحياء المناعي. وقد تمت ترجمة الكائن الحي إلى مشاكل ترميز جيني واسترجاع من الذاكرة. إن التكنولوجيا الحيوية، وهي تكنولوجيا كتابة، تنقل الأبحاث على نطاق واسع. وإلى حد ما، توقفت الأحياء عن الوجود ككائنات معرفية، مفسحة المجال لعناصر حيوية، هذا يعني، أنواعاً معينة من وسائل معالجة المعلومات. إن الحركات المشابهة في علم البيئة يمكن أن تُدرَس عن طريق سبر تاريخ وفائدة مفهوم النظام البيئي. إن علم الأحياء المناعي وما يرتبط به من ممارسات طبية هي نماذج غنية لميزة الترميز وأنظمة التعريف كمواضيع معرفة، وكإنشاءات لواقع جسدي بالنسبة لنا. وعلم الأحياء هنا هو نوع من علم التشفير.

والبحث هو بالضرورة نوع من النشاط الفكري. والمفارقات كثيرة. إن نظاماً مجهداً يخفق، وتتحطم عمليات الاتصال الخاصة به؛ إنه يُخفق في التعرف على الاختلاف بين الذات والآخر. إن أطفالاً بقلوب قرود يثيرون حيرة أخلاقية وطنية ـ بالنسبة لنشطاء في مجال حقوق الحيوان على الأقل، بقدر ما هو بالنسبة لأنصار الطهارة البشرية. إن الرجال المثليين في الولايات المتحدة، ومتعاطي المخدرات عن طريق الحقن الوريدي، هم ضحايا أمراض جهاز المناعة المرعبة 'بامتياز'، والتي تترك علامات (تحفر على الجسد) خلط للحدود وتلوث أخلاقي (تريكلر، 1987).

ولكن هذه الرحلات القصيرة داخل علوم الاتصالات وعلم الأحياء كانت على مستوى متخلخل جداً؛ وهناك حقيقة بسيطة واقتصادية إلى حد كبير تدعم زعمي بأن هذه العلوم والتكنولوجيات تدل على تحولات أساسية في بنية العالم بالنسبة لنا. إن تكنولوجيات الاتصالات تعتمد على الإلكترونيات. دول متحضرة، وشركات متعددة الجنسيات، وقوة عسكرية، وأجهزة دول توفر الرفاهية لشعوبها، وأنظمة أقمار اصطناعية، وعمليات سياسية، واختلاق لخيالنا، وأنظمة مراقبة العمل، وبُنى طبية لأجسادنا، وإباحية تجارية، والتقسيم الدولي للعمل، والتبشير الديني، تعتمد جميعها إلى حد بعيد على الإلكترونيات. إن علم الإلكترونيات الدقيقة هي الأساس التكنولوجي للمحاكاة؛ هذا يعني، للنسخ بدون الأصول.

وعلوم الإلكترونيات الدقيقة هو الوسط الذي يتم من خلاله تحويل العمل إلى الروبوطيات ومعالجة النصوص، والجنس إلى هندسة وراثية وتكنولوجيات إنجابية، والعقل إلى ذكاء اصطناعي وإجراءات اتخاذ قرارات. إن اهتمام التكنولوجيات الجديدة لاستخدام العمليات الحيوية في الصناعة هو أكثر من إنجاب البشر. إن لعلم الأحياء، باعتباره علم هندسة فعال لإعادة تصميم مواد وعمليات، آثار ثورية بالنسبة للصناعة، وربما أوضح ما يكون اليوم في مجالات التخمير، والزراعة، والطاقة. إن علوم الاتصالات وعلم الأحياء هي بُنى لمواضيع معرفة طبيعية ـ تكنولوجية يكون فيها الفرق بين الآلة والكائن الحي ضبابية تماماً؛ والعقل والجسد والأداة هي على اتفاق وثيق جداً. ويبدو أن التنظيم المادي 'متعدد الجنسيات' للإنتاج وإعادة الإنتاج في الحياة اليومية، والتنظيم الرمزي لإنتاج وإعادة إنتاج الثقافة والخيال متضمناً على حد سواء. إن صور الحفاظ على الحدود للقاعدة والبنية الفوقية، أو للعام والخاص، أو للمادي والمثالي، لم يكن أبداً بهذه الدرجة من الضعف.

لقد استخدمت صورة راشيل غروسمان (1980) عن النساء في دارة متكاملة لتحديد وضع المرأة في العالم تم إعادة بناؤه بدرجة كبيرة من الاحكام من خلال العلاقات الاجتماعية للعلوم والتكنولوجيا. لقد استخدمت التطويل الزائد، 'العلاقات الاجتماعية للعلوم والتكنولوجيا'، للدلالة على أننا لا نتعامل مع حتمية تكنولوجية، وإنما مع نظام تاريخي يعتمد على علاقات مبنية بين الناس. ولكن ينبغي أن تشير الجملة إلى أن العلوم والتكنولوجيا يوفران مصادر حديثة للقوة، وأننا نحتاج إلى مصادر حديثة للتحليل والعمل السياسي (لاتور، 1984). ويمكن لبعض إعادة ترتيبات العِرق، والجنس، والطبقة المتجذرة في علاقات اجتماعية مُيسَّرة بتكنولوجية متطورة، أن تصنع حركة نسوية اشتراكية أكثر علاقة بالسياسة التقدمية الفعالة.

• • •

المرأة في الدارة المتكاملة

دعوني ألخص صورة مواقع المرأة التاريخية في المجتمعات الصناعية المتقدمة، حيث أن هذه المواقع قد أُعيد بناؤها جزئياً من خلال العلاقات الاجتماعية للعلوم والتكنولوجيا. إذا كان ممكناً في السابق وصف حياة المرأة، أيديولوجياً، عن طريق تمييز المجالات العامة والخاصة ـ المُقترَحة من قِبل صور تقسيم حياة الطبقة العاملة إلى مصنع ومنزل، وتقسيم الحياة البرجوازية إلى سوق ومنزل، وتقسيم وجود جنوسة إلى مجالات شخصية وسياسية ـ فهي الآن أيديولوجية مضللة تماماً، حتى لإظهار كيف تبني مصطلحات الإنقسامات هذه بعضها البعض عملياً ونظرياً. إنني أفضل صورة شبكة أيديولوجية، تشير إلى وفرة في المساحات والهويات، ونفاذية الحدود في الجسم الشخصي وفي الجهاز السياسي. إن 'التشبيك' هو ممارسة نسوية واستراتيجية شركة متعددة الجنسيات ـ والتشابك هو من أجل سيبورغات مُعارِضة.

لذا، دعوني أعود إلى الصورة السابقة لمعلوماتية الهيمنة، وأن أتتبع رؤيا واحدة 'لمكان' المرأة في الدارة المتكاملة، متصلة فقط ببضعة مواقع اجتماعية مثالية تُرى بشكل أولي من وجهة نظر مجتمعات رأسمالية متقدمة: المنزل، والسوق، ومكان العمل المدفوع الأجر، والدولة، والمدرسة، والعيادة ـ المستشفى، والكنيسة. كل من هذه الأماكن المثالية هي منطقياً وعملياً مُتضمنة في كل موضع، ربما مشابه لصورة مجسَّمة. أريد أن أقترح أثر

العلاقات الاجتماعية المتوسطة والمُطبَّقة من قِبل تكنولوجيات جديدة للمساعدة في صياغة تحليل ضروري وعمل عملي. من ناحية أخرى، لا يوجد 'مكان' للنساء في هذه الشبكات، سوى هندسات الاختلاف والتناقض الحاسمة لهويات سيبورغ المرأة. إذا علمنا كيف نقرأ شبكات السلطة والحياة الاجتماعية هذه، فربما نتعلم اقترانات جديدة، وتحالفات جديدة. وليس هناك طريقة لقراءة القائمة التالية من وجهة نظر 'التعريف'، والوحدوية الذاتية. إن القضية هي التشتيت. والمهمة هي البقاء في الشتات.

المنزل: أسر ترأسها نساء، وسلسلة من الزواج الأحادي، وهروب الرجال، ونساء مسنات وحيدات، وتكنولوجيا العمل المنزلي، والعمل المنزلي المدفوع الأجر، وعودة ظهور المعامل المنزلية المعرّقة، والمشاريع التجارية المنزلية والعمل من المنزل عن طريق الحاسوب، والكوخ الإلكتروني، وتشرد حضري، وهجرة، وأساليب بناء بالواحدات، وعائلة نووية معزَّزة (المقلّدة)، وعنف أسري شديد.

السوق: إن عمل المرأة الاستهلاكي، الموجّه حديثاً نحو شراء الوفرة من المنتجات الجديدة من التكنولوجيات الحديثة، (على الأخص مثل السباق التنافسي بين الأمم الصناعية والمُصنِّعة لتجنب البطالة الجماعية الخطيرة التي تستوجب إيجاد أسواق أكبر من أي وقت مضى لسلع ضرورية بوضوح أقل من أي وقت مضى)؛ قوة شرائية ثنائية النمط، مقترنة بإعلانات تستهدف مجموعات غنية متعددة، ويتجاهل الأسواق الجماهيرية السابقة؛ وأهمية متنامية للأسواق غير الرسمية في العمالة والسلع موازية لتكنولوجيا متطورة، وبُنى أسواق ثرية؛ وأنظمة مراقبة من خلال تحويل إلكتروني للأموال؛ تجربة تجريدية مكثفة للسوق (التسليع)، تؤدي إلى نظريات مجتمع مُشككة (cynical) غير فعالة مثالية أو مكافئة؛ تحركية قصوى (التجريد) لأنظمة التسويق/التمويل؛ وتفسيرات للأسواق الجنسية وأسواق العمل؛ إضفاء مكثّف لصفة الجنس على الاستهلاك المجرَّد والمنقول.

مكان عمل مدفوع الأجر: استمرار التقسيم الحاد للعمل جنسياً وعنصرياً، ولكن مع نمو كبير للعضوية في فئات مهنية ذات امتياز للعديد من النساء البيض والأشخاص الملونين؛ تأثير التكنولوجيات الجديدة على عمل المرأة في أعمال كتابية، وخدمات، وتصنيع (على الأخص الأقمشة)، والزراعة، والإلكترونيات؛ إعادة البناء الدولية للطبقات العاملة؛ تطوير ترتيبات الوقت الحديث لتيسير

اقتصاد العمل المنزلي (دوام مرن، ودوام جزئي، ودوام إضافي، بلادوام)؛ العمل المنزلي، والعمل الخارجي؛ ضغوطات متزايدة من أجل بُنى أجور ثنائية الطبقات؛ عدد كبير من الناس ضمن سكان غير مستقلين مادياً حول العالم بدون تجربة أو بدون مزيد من الأمل في وظيفة ثابتة؛ معظم العمالة 'هامشية' أو 'مؤنثة'.

دولة: تآكل متواصل لدولة الرفاه؛ لامركزيات مع رقابة وسيطرة متزايدتين؛ مواطَنة عن طريق معلوماتية تكنولوجيا الاتصالات؛ الإمبريالية والسلطة السياسية على شكل معلومات إلى حد كبير تمايز على هيئة غني بالمعلومات/فقير بالمعلومات؛ تزايد في الوسائل العسكرية المتطورة تكنولوجياً تتم معارضتها بشكل متزايد من قِبل كثير من المجموعات الاجتماعية؛ تخفيض وظائف الخدمة المدنية كنتيجة لتكثيف رأس المال المتنامي للعمل المكتبي، مع تلميحات لحراك مهني للنساء الملونات؛ حرمان متزايد من الحياة والثقافة الماديتين والأيديولوجيتين؛ تكامل وثيق للخصخصة والنظم العسكرية، أشكال ذات تكنولوجية متطورة للحياة الشخصية والعامة البرجوازية والراسمالية؛ اختفاء الفئات الاجتماعية المختلفة بالنسبة لبعضها البعض، مرتبطة بآليات نفسية للاعتقاد بأعداء تجريديين.

المدرسة: تعميق الارتباط بين حاجات رأس المال عالي التقنية والتعليم العام على جميع المستويات؛ متمايزة حسب العِرق، والطبقة، والجنوسة؛ الطبقات الإدارية المنخرطة في الإصلاح التعليمي وفي إعادة التمويل على حساب بُنى ديمقراطية تعليمية تقدمية متبقية للأولاد والمعلمين؛ تعليم الجهل الجماهيري والكبت في ثقافة تكنوقراطية وذات صفة عسكرية؛ تزايد الطقوس السرية المنافية للعلم في حركات سياسية مُعارِضة وراديكالية؛ تواصل الأمية العلمية النسبية بين النساء البيض والملونات؛ توجُّه صناعي متزايد نحو التعليم (على الأخص التعليم العالي) من قِبل شركات متعددة الجنسيات قائمة على أساس علمي (لا سيما في الشركات المعتمدة على الإلكترونيات وعلى التكنولوجيا الحيوية)؛ العديد من النخب على مستوى عالٍ من التعليم، في مجتمع مزدوج النموذج باضطراب.

عيادة ـ مستشفى علاقات مكثفة بين الآلة ـ الجسم؛ التغلب من جديد على الاستعارات الشائعة التي توجّه التجربة الشخصية للجسد، على الأخص فيما يتعلق بإعادة الإنتاج، ووظائف جهاز المناعة، وظاهرة 'التوتر'؛ تكثيف لسياسة الإنجاب

رداً على التأثيرات التاريخية لامكانية سيطرة المرأة غير المُعترَف بها على علاقتها بالإنجاب؛ ظهور أمراض جديدة تاريخياً ناجمة عن أسباب معينة؛ صراعات حول أهداف ووسائل الصحة في بيئات مهيمن عليها من قِبل عمليات ومنتجات عالية التكنولوجية؛ التواصل في تأنيث العمل الصحي؛ صراع مكثّف حول مسؤولية الدولة عن الصحة؛ دور أيديولوجي متواصل لحركات الصحة العامة كشكل رئيس للسياسة الأمريكية.

الكنيسة؛ وعّاظ أصوليون إلكترونيون 'منقذون ـ سوبر' يمجدون اتحاد رأس المال الإلكتروني والآلهات الأصنام المؤتمتة؛ أهمية مكثّفة للكنائس في مقاومة الدولة ذات الصفة العسكرية؛ صراع مركزي حول أهداف المرأة وسلطتها في الدين؛ أهمية مستمرة للروحانية، متضافرة مع الجنس والصحة، في صراع سياسي.

إن الطريقة الوحيدة لوصف معلوماتية الهيمنة هي أنها تكثيف هائل لعدم الاستقرار الأمني والافتقار الثقافي، مع إخفاق شائع لشبكات موارد الرزق بالنسبة للفئات الأكثر ضعفاً. ونظراً لأن كثير من هذه الصورة يتضافر مع العلاقات الاجتماعية للعلوم والتكنولوجيا، فإن الحاجة الماسّة لسياسة نسوية اشتراكية موجّهة نحو العلوم والتكنولوجيا هي أمر صريح. يتم القيام بعمل الكثير حالياً، وأسس العمل السياسي وافرة. على سبيل المثال، الجهود لتطوير أشكال من النضال الجماعي بالنسبة لنساء في أعمال مدفوعة الأجر، مثل مقاطعة 925 التابعة لمنظمة مكتب العمالة للاتحاد الدولي لموظفي الخدمات في الولايات المتحدة (SEIU) ينبغي أن يكون ذو أولوية عالية بالنسبة لنا جميعاً. هذه الجهود مرتبطة بعمق بإعادة هيكلة تكنولوجية لعمليات العمل وإصلاحات الطبقات العاملة. وهذه الجهود كذلك توفر فهماً لنوع من التنظيم العمالي أكثر شمولية، يتضمن قضايا مجتمعية وجنسانية وأُسرية، لم تكن ذات امتياز أبداً في نقابات صناعية غالبيتها من الذكور البيض.

إن الترتيبات الهيكلية الجديدة المتعلقة بالعلاقات الاجتماعية للعلوم والتكنولوجيا تنتج تضارباً قوياً. ولكن ليس من الضروري أن تكون مكتئباً في نهاية الأمر بتبعات علاقة المرأة في أواخر القرن العشرين على جميع مظاهر العمل والثقافة، وإنتاج المعرفة، والجنسانية، والإنجاب. ولأسباب ممتازة، فإن معظم الماركسيين يرون الهيمنة بشكل أفضل، ويجدون صعوبة في فهم ما يمكن أن يبدو فقط كوعي زائف وتواطؤ شعبي في تعرضهم

للهيمنة في أواخر الراسمالية الحديثة. ومن الأهمية بمكان أن نتذكر أن ما فُقِد، ربما خصوصاً من وجهة نظر النساء، هو غالباً أشكال خبيثة من الاضطهاد، مُطبَّعة بتوق في وجه الانتهاك الحالي. إن التضارب تجاه وحدات ممزقة بوساطة ثقافة ذات تكنولوجية متطورة، يتطلب عدم فرز الوعي إلى فئات 'نقد ذو رؤية واضحة واضعاً الأسس لنظرية معرفة سياسية متينة' مقابل 'وعي زائف متلاعب به'، وإنما فهم ذكي لُمتع، وتجارب، وسلطات ناشئة مع احتمالية بالغة لتغيير قواعد اللعبة.

هناك أسس للتفاؤل في القواعد الناشئة لأنواع جديدة من الوحدة عبر العِرق، والجنوسة، والطبقة، حيث أن هذه الوحدات الأولية للتحليل النسوي الاشتراكي بحد ذاتها تعاني من تحولات بروتينية. إن تكثيفات المشقة المُعانى منها عالمياً فيما يخص العلاقات الاجتماعية للعلوم والتكنولوجيا بالغة. ولكن ما يعاني منه الناس ليس واضح بشفافية، ونحن نفتقر إلى اتصالات ذكية بشكل كاف لبناء نظريات تجارب فعالة بشكل جماعي. إن جهودنا الحالية ــ الماركسية، والتحليلية النفسية، والنسوية، والمتعلقة بعلم الإنسان ــ لتوضيح حتى "تجربتنا،" هي جهود بدائية.

إنني مدركة لوجهة النظر الغريبة التي يقدمها موقعي التاريخي ــ دكتوراة في علم الأحياء بالنسبة لفتاة أيرلندية كاثوليكية جُعِل ممكناً بسبب الأثر الذي تركه القمر الصناعي سبوتنيك على السياسة القومية الأمريكية لتعليم العلوم. إنني أمتلك جسداً وعقلاً مبنيان نتيجة لسباق التسلح في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية والحرب الباردة، بقدر ما هما مبنيان بالحركات النسائية. وهناك أرضيات تدعو للأمل في التركيز على التأثيرات المتناقضة للسياسات المعدَّة لإنتاج تكنوقراطيين أمريكيين مخلصين، والتي أنتجت كذلك عدداً كبيراً من المعارضين، أكثر مما تدعو إلى التركيز على الهزائم الحالية.

إن التحيز الدائم لوجهات نظر النسوية لها نتائج بالنسبة لتوقعاتنا لأشكال التنظيم السياسي والمشاركة السياسية. ونحن لا نحتاج إلى المجموعة حتى نعمل بشكل جيد. إن حلم النسوية بلغة مُشتركة، مثل جميع الأحلام بلغة حقيقية تماماً، وبتحديد صادق تماماً للتجربة، هو حلم إجمالي وإمبريالي. وبذلك المعنى، فإن الجدليّة هي لغة حلم كذلك، تتوق إلى حل التناقضات. ومن المفارقة أنه ربما يمكننا أن نتعلم من اندماجاتنا مع الحيوانات والآلات كيف لا نكون رجالاً، تجسيد الشعارات الغربية. ومن وجهة نظر المتعة في هذه

الاندماجات الفعالة والمحرَّمة، والتي جُعِلت حتمية من قِبل العلاقات الاجتماعية للعلوم والتكنولوجيا، فإنه من الممكن فعلياً أن يكون هناك علوم نسوية.

السيبورغات: خرافة الهوية السياسية

إن الكتابة هي تكنولوجيا السيبورغ على نحو بارز، وسطوح أواخر القرن العشرين المحفورة. إن سياسة السيبورغ هي نضال من أجل اللغة، ونضال ضد الاتصال المثالي، وضد الترميز الوحيد الذي يترجم جميع المعاني تماماً، المبدأ المركزي لتفضيل المذكر في بناء المعنى. ولهذا السبب تصر السياسة السيبورغية على الضجيج، وتؤيد التلوث، وتبتهج بالاندماج غير الشرعي للحيوان والآلة. هذه هي الاقترانات التي تجعل الرجل والمرأة إشكاليين جداً، مفسدة بنية الرغبة، والقوة المُتخيَّلة لتوليد لغة وجنوسة، وبالتالي تفسد بنية ونماذج إعادة إنتاج للهوية 'الغربية'، وللطبيعة والثقافة، وللمرآة والعين، وللعبد والسيد، وللجسد والعقل. 'نحن' لم نختر أصلاً أن نكون سيبورغات، ولكن الاختيار يرسي أساس السياسة الليبرالية ونظرية المعرفة التي تتخيل إعادة إنتاج الأفراد قبل النسخ الأشمل 'للنصوص'.

ومن وجهة نظر السيبورغات، المتحررة من الحاجة إلى ترسيخ السياسة في 'موقعنا' المتميز من الاضطهاد الذي يدمج سائر الهيمنات الأخرى، وبراءة للمُنتهَك فقط، أساس أولئك الأقرب إلى الطبيعة، يمكننا أن نرى إمكانيات قوية. إن النسويات والماركسيات قد جنحن على الحتميات المعرفية الغربية لبناء موضوع ثوري من منظور هرمية الاضطهادات، و/أو موقف كامن للتفوق الأخلاقي، والبراءة، والقرب الأكثر إلى الطبيعة. وبدون توفر حلم أصلي بلغة مشتركة، أو تكافل أصلي يعد بحماية من الفصل 'الذكوري' العدائي، ولكن المكتوب في المسرحية لنص ليس له في نهاية المطاف قراءة ذات امتياز، أو تاريخ خلاص، ليعرِّف 'نفسه على أنه متضمَّن تماماً في العالم، يحررنا من الحاجة إلى تجذير السياسة في تحديد الهوية، وأحزاب الطليعة، والنقاء، والأمومة. وكونه مجرّد من هويته، فإن جنس أبناء الزنى (شريحة محتقرة) يعلّم عن سلطة الهوامش وأهمية أم مثل مالينش/مالنتزين (Malinche). لقد قامت النساء الملونات بتحويلها من أم شريرة ذات خوف ذكوري إلى الأم المتعلمة أصلاً والتي تعلّم البقاء.

هذا ليس مجرد تحليل أدبي، وإنما هناك تحول (بالكاد محسوس) لعتبة الشعور. فكل قصة تبدأ ببراءة أصلية وتمنح إمتياز العودة إلى الكمال تتخيل دراما الحياة على أنها تفرد، وانفصال، ومولد الذات، ومأساة الاستقلال، والوقوع في الكتابة، والعزلة؛ وتلك هي الحرب، التي تُهدِّئ بفترة راحة وهمية في صدر الآخر. هذه الحبكات محكومة بسياسة إنجابية ـ ولادة جديدة بدون خلل، كمال، وتجريد. في هذه الحبكة يتم تصوُّر المرأة إما في حال أفضل، أو في حال أسوأ، ولكن الجميع يوافق أن لها ذات أقل، وتفرديّة أضعف، واندماج أكثر مع الشفوي، والأم، وأقل عرضة للخطر في استقلالية الذكر. ولكن هناك طريق آخر للتعرّض للخطر بشكل أقل في إستقلالية الذكر، طريق لا يمر من خلال امرأة، بدائية، الصفر، مرحلة المرآة وخيالها. إنه يمر من خلال نساء، وسيبورغات صيغة الحاضر غير الشرعيين، وليس من امرأة مولودة ترفض الموارد الأيديولوجية للتضحية بحيث تحصل على حياة حقيقية. هذه السيبورغات هي الناس الذين يرفضون الاختفاء عند المُشعِرة*، بصرف النظر عن عدد المرات التي يشير بها المعلّق 'الغربي' إلى المرور الحزين لبدائي آخر، ومجموعة عضوية أخرى منهكة بالتكنولوجيا 'الغربية'، وبالكتابة. إن سيبورغات الحياة الواقعية هذه (على سبيل المثال، النساء القرويات من جنوب شرق آسيا العاملات في شركات إلكترونيات يابانية وأمريكية، الموصوفات من قِبل إيهوا أونغ) يعيدون بفاعلية كتابة نصوص أجسادهم ومجتمعاتهم. والديمومة هي المخاطر في هذه المسرحية من النصوص الأدبية.

وبايجاز، هناك ثنائيات معينة مستمرة في التقاليد الغربية؛ لقد كانت جميعها جهازية لمنطق وممارسات هيمنة النساء، والأشخاص الملونين، والطبيعة، والعمال، والحيوانات ـ وباختصار، فإن هيمنة الجميع تشكلت مثل الآخرين، الذين تتمثل مهمتهم في عكس صورة الذات. ومن بين هذه الثنائيات الإشكالية، فإن الثنائيات الرئيسة هي الذات/الآخر، والعقل/الجسد، والثقافة/الطبيعة، والذكر/الأنثى، والمتحضر/البدائي، والواقع/المظهر الخارجي، والكل/الجزء، والوسيلة/المورد، والصانع/المصنوع، والنشيط/الخامل، والصواب/الخطأ، والحقيقة/الوهم، والكلي/الجزئي، والإله/الإنسان. إن الذات هي الشخص غير المُهيمَن عليه، والذي يعرف أنه بخدمة الآخر، فإن الآخر هو

* كلمة أو عبارة في مسرحية تُشعِر الممثل بأن دوره في الكلام أو في الدخول إلى خشبة المسرح قد حان.

الشخص الذي يتحكم بالمستقبل، والذي يعرف أنه بتجربة الهيمنة، التي تقدّم الكذبة في الاستقلال الذاتي للنفس. وأن تكون واحداً يعني أن تكون مستقلاً، وأن تكون قوياً يعني أن تكون إلهاً؛ ولكن أن تكون واحداً يعني أن تكون وهماً، وبالتالي أن تكون منخرطاً في جدل رؤية نبوئية مع الآخر. ومع ذلك أن تكون آخر يعني أن تكون متعدداً، بدون حدود واضحة، ومنهكاً، وضعيفاً. والواحد قليل جداً، ولكن الاثنان كثيرون جداً.

وتعارض الثقافة ذات التكنولوجيا المتطورة هذه الثنائيات بطرق مُخادعة. فليس من الواضح من يصنع ومن هو المصنوع في العلاقة بين الإنسان والآلة. وليس من الواضح ما هو العقل وما هو الجسد في الآلات التي تتحول إلى ممارسات ترميز. وبقدر ما نعرف أنفسنا في كل من الخطاب الرسمي (على سبيل المثال، علم الأحياء)، والممارسة اليومية (على سبيل المثال، اقتصاد العمل المنزلي في الدارة المتكاملة)، فإننا نجد أنفسنا على أننا سيبورغات، ومهجنين، وفسيفسائيين، وأوهام. وليس هناك فصل أساسي ووجودي في معرفتنا الرسمية عن الآلة والكائن الحي، وعن التكنولوجي والعضوي. وراشيل المكررة في فيلم ريدلي سكوت، *Blade Runner*، تمثّل صورة خوف، وحب، واضطراب ثقافة السيبورغ.

إحدى النتائج هي أن إحساسنا بالصلة بأدواتنا يتزايد. إن حالة النشوة التي يعاني منها العديد من مستخدمي الحاسوب أصبحت عنصراً أساسياً لأفلام الخيال العلمي، والنكات الثقافية. وربما أن المصابين بشلل في النصف السفلي، أو أشخاص آخرين معاقين إعاقة بالغة، يمكن أن يعانوا (وأحياناً يعانون فعلاً) من أقسى تجارب التهجين المعقد مع وسائل اتصال أخرى. واستكشف كتاب آن ماككافري ما قبل النسوية *السفينة التي* (The Ship who song) (1969) وعي السيبورغ، هجين لعقل فتاة وآلة معقّدة، تم تشكيله بعد ولادة طفلة لديها إعاقة بالغة. إن الجنوسة، والجنسانية، والتجسيد، والمهارة: تم إعادة تشكيلها جميعها في القصة. لماذا ينبغي أن تنتهي أجسامنا بالجلد، أو تحتوي في أحسن حالاتها على كائنات أخرى مغلفة بالجلد؟ ومن القرن السابع عشر حتى الآن، كان يمكن جعل الآلات حيّة ـ بمنحها أرواحاً طيفية لجعلها تتكلم أو تتحرك، أو لتفسّر تطورها المنهجي وقدراتها العقلية. أو كان يمكن جعل الكائنات الحية آلية ـ بتخفيضها إلى جسد يُفهَم على أنه مورد للعقل. هذه العلاقات بين الآلة/الكائن الحي قد عفى عليها الزمن، وغير ضرورية. بالنسبة لنا، في التخيل، وفي ممارسات أخرى، يمكن أن تكون الآلات وسائل

لأجزاء جسم اصطناعية، أجزاء أساسية، وأنفس مُحبَّة. ونحن لسنا بحاجة إلى كُلانية عضوية لنعطي كمالاً مُحكَماً، المرأة التامة وأشكالاها النسوية المختلفة (طفرات؟) واسمحوا لي بأن أختم هذه النقطة بمقتطفات متحيزة جداً لمنطق مسوخ السيبورغ للمجموعة الثانية من النصوص، الخيال العلمي للنسوية.

• • •

لقد حدَّدت المسوخ/الوحوش دائماً حدود المجتمع في التخيلات الغربية. فالسنتورات (مخلوقات نصفها إنسان ونصفها حصان)، وأمازونيات اليونان القديمة (نساء محاربات مسترجلات)، أنشأوا حدود الدولة المدينة المركزية للإنسان الذكر اليوناني بتعطيلهم للزواج وتلوثات الحدود للمحاربين بالحيوانية والمرأة. توائم ملتصقة وخنثويون كانوا المادة البشرية المضطربة في فرنسا الحديثة المبكرة، والذين أرسوا أساس الخطاب حول الطبيعي والخارق للطبيعة، والطبي والقانوني، والنذر والأمراض ـ جميعها ذات أهمية بالغة لإنشاء هوية حديثة. وقد ميّزت العلوم التطورية والسلوكية للسعادين والقرود، الحدود المتعددة للهويات الصناعية لأواخر القرن العشرين. وتحدد مسوخ السيبورغ في الخيال العلمي النسوي إمكانيات سياسية وحدود مختلفة تماماً عن تلك المطروحة من قِبل الخيال الدنيوي للرجل والمرأة.

هناك عدة نتائج لأخذ رمز السيبورغات بشكل جدي على أنها شيء غير أعدائنا. أجسادنا، وأنفسنا؛ الأجساد هي خرائط السلطة والهوية. والسيبورغات ليست استثناء .إن جسد السيبورغ ليس بريئاً؛ لم يولد في جنة؛ ولا يسعى لهوية وحدوية وبالتالي يولِّد ثنائيات معادية بلا نهاية (أو حتى ينتهي العالم)؛ ويُسلِّم بالمفارقة. إن واحد قليل جداً، واثنان هو مجرد احتمالية واحدة. وتتوقف المتعة القصوى في المهارة، مهارة الآلة، عن كونها خطيئة، ولكن سِمة من سمات التجسيد . والآلة ليست شيئاً ليُجعَل حياً، وليُعبَد، وليُهيمَن عليه. إن الآلة هي نحن، وعملياتنا، وسمة من سمات تجسيدنا. يمكننا أن نكون مسؤولين عن آلات؛ فهي لا تسيطر علينا أو تهددنا. إننا مسؤولون عن الحدود؛ إننا هي. وحتى الآن (ذات مرة)، كان تجسيد الأنثى يبدو على أنه ممنوح وعضوي وضروري؛ وكان تجسيد الأنثى يبدو أنه يعني المهارة في التنشئة (تنشئة الطفل) وامتداداتها المجازية. وفقط عندما نكون في مكان غير ملائم يمكننا أن نحصل على متعة

قصوى في الآلات، وبعدئذ مع مبررات بأن هذا كان نشاطاً عضوياً في نهاية الأمر، ملائم للإناث. وقد تنظر السيبورغات بجدية أكثر إلى التجسيد الجنسي، وأحياناً مظهر الجنس، الجزئي والمتغيّر. إن الجنوسة قد لا تكون هوية عالمية في نهاية الأمر، حتى لو كان لها اتساع وعمق تاريخيين سحيقين.

إن السؤال المشحون أيديولوجياً أن ما يُعتبر كنشاط يومي، وكتجربة، يمكن تناوله عن طريق استخدام صورة السيبورغ. لقد زعمت النسويات مؤخراً أن النساء مستغرقات باليومية، وأن النساء يحتملن الحياة اليومية أكثر من الرجال إلى حد ما، وبالتالي من الممكن أن يتمتعن بإمكانيات معرفية كامنة مميزة. وهناك قسرية لهذا الزعم، سمة تصنع نشاط الأنثى المرئي الذي لا قيمة له، وتصفه بأنه أساس الحياة. ولكن أساس الحياة؟ وماذا عن كل جهل المرأة، وجميع استثناءات وإخفاقات المعرفة والمهارة؟ وماذا عن قدرة الرجل على الوصول إلى الأهلية اليومية، وإلى معرفة كيف يبني الأشياء، وكيف يفككها، وكيف يلعب؟ وماذا عن التجسيدات الأخرى؟ إن جنوسة السيبورغ هو إمكانية محلية تأخذ بثأر عالمي. إن العِرق، والجنوسة، ورأس المال، تتطلب جميعها نظرية سيبورغية للكلانيات (wholes) والأجزاء. ولا يوجد دافع عند السيبورغات لإنتاج نظرية شاملة، ولكن يوجد تجربة جوهرية للحدود، وبناءها وتحليلها. وهناك نظام أسطورة ينتظر لأن يصبح لغة سياسية لتأسيس طريقة للنظر إلى العلوم والتكنولوجيا، ولمعارضة معلوماتية الهيمنة ــ حتى يعمل بفعالية.

صورة واحدة أخيرة: إن الكائنات الحية والسياسة الكلانية (holistic) الخاصة بالكائنات الحية، تعتمد على صور مجازية للانبعاث والمطالبة بشكل ثابت بالموارد للجنس التناسلي. أود أن أقترح أن السيبورغات لها علاقة أكثر بالتوالد من جديد، ومتشككة في الرحم القادر على الإنجاب وبمعظم الولادات. وبالنسبة للسمندل*، فإن التوالد من جديد بعد التعرض لإصابة، مثل فقدان أحد الأطراف، ينطوي على نمو من جديد للهيكل، واستعادة للوظيفة مع إمكانية مستمرة في ولادة توأم، أو أي إنتاجات طبوغرافية غريبة في الموقع المتضرر السابق. إن الطرف النامي من جديد يمكن أن يكون مشوهاً ومستنسخاً وفعالاً. لقد تعرضنا للضرر جميعنا، بشكل عميق. إننا نطالب

* السمندل: طائر بحري بري هوائي لا يحترق بالنار.

بتجدد، وليس بولادة جديدة، وإمكانيات إعادة تشكيلنا تتضمن الحلم المثالي يأمل بعالم فظيع بدون جنوسة.

ويمكن لصورة السيبورغ أن تساعد في التعبير عن جدالين هامين في هذه المقالة: أولاً، إن إنتاج نظرية شاملة مُجمَلة هو خطأ رئيس يُغفل معظم الحقيقة، وربما دائماً، ولكن بالتأكيد الآن؛ وثانياً، تحمُّل مسؤولية العلاقات الاجتماعية للعلوم التكنولوجيا يعني رفض علوم ماوراء الطبيعة (ميتافيزيقيا) المناهضة للعلوم، وإيمان التكنولوجيا بالشياطين، وبالتالي يعني تقبُّل المهمة البارعة لإعادة بناء حدود الحياة اليومية، في الاتصال الجزئي مع الآخرين، وفي التواصل مع جميع أجزائنا. إن ذلك لا يعني فقط أن العلوم والتكنولوجيا هما وسائل ممكنة ذات إشباع بشري عظيم، وكذلك أصل هيمنات معقدة. إن صورة السيبورغ يمكن أن تقترح منفذاً من متاهة الثنائيات التي فسّرنا فيها أجسادنا وأدواتنا لأنفسنا. هذا ليس حلماً بلغة مشتركة، وإنما حلم بهيتروغلوسيا (heteroglossia) جاحدة. إنه تخيل لنسوية تتحدث بألسنة تقحم الخوف في دوائر المنقذين الأقوياء للحق الجديد. إنها تعني البناء والتدمير معاً للآلات والهويات، والفئات، والعلاقات، وقصص الفضاء. بالرغم من أن كليهما مرتبط بالرقصة الحلزونية، إنني أفضل أن أكون سيبورغ على أن أكون آلهة.

[1985]

المراجع

Grossman, Rachel (1980) 'Women's place in the integrated *circuit', Radical America* 14(1): 29-50.

Hogness, E. Rusten (1983) 'Why stress? A look at the making of stress, 1936—56', unpublished paper available from the author, 4437 Mill Creek Rd, Healdsburg, CA 95448.

Klein, Hilary (1984) 'Marxism, psychoanalysis, and mother nature', *Feminist Studies* 15(2): 255-278.

Latour, Bruno (1984) *Les microbes, guerre et paix, suivi des irreductions. Paris: Metailie*.

McCaffrey, Anne (1969) *The Ship Who Sang*. New York: Ballantine.

Marcuse, Herbert (1964) *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon.

Merchant, Carolyn (1980) *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. New York: Harper & Row.

Ong, Aihwa (1987) *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Workers in Malaysia*. Albany: State University of New York Press.

Sofia, Zoe (also Zoe Sofoulis) (1984) 'Exterminating fetuses: abortion, disarmament, and the sexo-semiotics of extra-terrestrialism', *Diacritics* 14(2): 47-59.

Sofoulis, Zoe (1987) 'Lacklein', University of California at Santa Cruz, unpublished essay.

Treichler, Paula (1987) 'AIDS, homophobia, and biomedical discourse: an epidemic of signification', *October* 43: 31-70.

81

الحركة النسوية الثقافية مقابل ما بعد البنيوية: أزمة الهوية في النظرية النسوية

ليندا آلكوف

ليندا آلكوف بلا تاريخ. فيلسوفة. *Real-Knowing: New Versions of Coherence Epistemology* (1996), "The Politics of Postmodern Feminism, Rfevisited" (1997), *Thinking from the Underside of History* (2000)., *Feminist Epistemologies* (1993),

يشكّل مفهوم المرأة مشكلة بالنسبة للعديد من الباحثات النظريات المعاصرات في النسوية. إنها مشكلة ذات أهمية أولية لأن مفهوم المرأة هو المفهوم المركزي للنظرية النسوية، ولكنه مفهوم من المستحيل صياغته بدقة بالنسبة للنسويات. إنه المفهوم الرئيس بالنسبة للنسويات، لأن مفهوم وفئة المرأة هي نقطة الانطلاق الضرورية لأية نظرية نسوية، ولأية سياسة نسوية، مستندة، كما هي هذه، على التحول في تجارب نسائية مُعاشة في الثقافة المعاصرة، وعلى إعادة تقويم النظرية الاجتماعية والتطبيق الاجتماعي من وجهة نظر المرأة. ولكن كمفهوم فهو إشكالي جذرياً، وعلى وجه الدقة

بالنسبة للنسويات، لأنه مزدحم بتوجهات مفرطة لتفوق الذكر، مثيراً في كل صياغة الحد، أو الآخر المختلف، أو نظرة ذاتية متفق عليها لثقافة مبنية على سيطرة على الإناث. وفي محاولة للحديث عن المرأة، فإن الحركة النسوية تبدو غالباً أنها تفترض مُسبقاً أنها تعرف ما هن النساء حقاً، ولكن افتراض من هذا القبيل يُطلق بتهور نظراً لأن كل مصدر معلومات عن المرأة قد تم تلويثه بكره للنساء والتمييز على أساس الجنس. لا يهم إلى أية جهة نلتفت ـ إلى الوثائق التاريخية، أم إلى البُنى الفلسفية، أم إلى إحصائيات علمية اجتماعية، أم إلى استبطانات (فحص الدوافع)، أم إلى ممارسات يومية ـ فإن توسط جسد الأنثى في بُنى المرأة مُهيمَن عليه بخطاب كاره النساء. وبالنسبة للنسويات، اللواتي ينبغي أن يتجاوزن هذا الخطاب، فإنه يبدو أنه ليس لدينا مكان نلتفت إليه.

لذا، فإن المعضلة التي تواجة منظري النسوية اليوم هي أن تعريفنا للذات نفسه قائم على أساس مفهوم ينبغي علينا أن نفككه ونجرده من الماهية في جميع جوانبه. لقد قال الرجل أنه يمكن للمرأة أن تُعرَّف، وأن توصف، وتُستوعَب ـ أن تُفهَم، وتُفسَّر، وتُشخَّص ـ إلى مستوى من التحديد لم يُتَح للرجل نفسه أبداً، الذي يُعتبر على أنه حيوان بإرادة حرّة. وحيث لا يكون سلوك الرجل محدد، وحر في بناء مستقبله الخاص على طول مسار اختياره العقلاني، فإن طبيعة المرأة قد حددت بإفراط سلوكها، وحدود مساعيها الفكرية، وحتميات رحلتها العاطفية في الحياة. أكانت مفسَّرة على أنها غير أخلاقية وغير عقلانية (عند سكوبينهيوار)، أو لطيفة ومعطاءة (عند كانْت)، وهي دائماً تُفهَم على أنها شيء *ما* جوهري مُتاح بشكل حتمي لفهم حدسي مباشر من جانب الذكور. وبالرغم من تنوع الطرق التي فسَّر بها الرجل صفاتها الجوهرية، فإنها دائماً الشيء، مزيج من الصفات التي ينبغي التنبؤ بها والسيطرة عليها مع غيرها من الظواهر الطبيعية. ومكان الذات صاحبة الإرادة الحرة التي يمكنها أن تتجاوز أوامر الطبيعة، محجوز حصرياً للرجال.

بيّنت المفكرات النسويات ردَّين رئيسين لهذا الوضع على مدى السنوات العشر الأخيرة. الرد الأول هو المطالبة بأن يكون للنسويات الحق الحصري في وصف وتقويم المرأة. لذا، فإنه في رأي النسويات الثقافيات أن مشكلة ثقافة الذكر العنصرية هي مشكلة إجراء يتم فيه تعريف المرأة من قِبل الرجل، أي من قِبل مجموعة لديها وجهة نظر مُخالِفة، ومجموعة مصالح من النساء، ناهيك عن خوف مُحتمل وكراهية للنساء. ونتيجة هذا الأمر كانت تشويه لصفات المرأة وحط من قيمتها، وهذا ما يمكن تصحيحه الآن بوصف وتقويم

نسويين أكثر دقة. لذا، فإن إعادة تقويم النسوية الثقافية تفسِّر منفعلية المرأة على أنها سكينتها، وعاطفيتها على أنها ميلها إلى التنشئة، وخضوعها على أنه وعيها الذاتي المتقدِّم، وهلم جراً. ولم يعارض النسويات الثقافيات أي تعريف للمرأة سوى ذلك التعريف المُقدَّم من جانب الرجال.

والرد الرئيس الثاني كان رفض إمكانية تعريف المرأة نهائياً. والنسويات اللواتي تبنين هذا التكتيك، يشرعن في مهمة تفكيك وإعادة تفسير جميع المفاهيم عن المرأة، ويناقشن أن محاولات النسويات وكارهي النساء على حد سواء لتعريف المرأة هي رجعية سياسياً، وخاطئة وجودياً. واستبدال المرأة كربة منزل بالمرأة كأم عظيمة (أو الأم الأرض أو المهنية المدهشة) ليس تقدماً. وباستخدام النظرية الفرنسية لما بعد البنيوية، فإنه في رأي هؤلاء النسويات أن أخطاء كهذه تحدث لأننا، بطرق جوهرية، نكرر استراتيجيات كره النساء عندما نحاول أن نعرِّف المرأة، حتى لو كنا نسمح بمجموعة من الاختلافات ضمن الجنوسة. إن سياسات نوع الجنس، أو الاختلافات الجنسية، ينبغي أن تستبدَل بتعددية من الاختلافات حيث تفقد الجنوسة موقعها الهام.

إذن، باختصار، إن رد النسويات الثقافيات على سؤال سيمون دو بوفوار: "هل يوجد نساء؟،" هو الإجابة بنعم، وتعريف المرأة بنشاطاتها وبسِماتها في الثقافة الحالية. إن رد ما بعد البنيوية هو الإجابة بلا، ومهاجمة فئة ومفهوم المرأة من خلال موضوعية إشكالية. كل رد له أوجه قصور خطيرة، ويصبح من الواضح بشكل متزايد أن تجاوز أوجه القصور هذه، مع الإبقاء على الإطار النظري الذي تنبثق منه، هو أمر مستحيل. نتيجة لذلك، فإن بعض النفوس الشجاعة ترفض الآن هذه الخيارات، وتحاول وضع خارطة لمسار جديد، مسار سيتجنب المشاكل الكبرى في الردين السابقين. في هذا البحث سأناقش بعض العمل الرائد الذي تم القيام به لتطوير مفهوم جديد للمرأة، ولتقديم مساهمتي الخاصة تجاهه. ولكن أولاً، ينبغي أن أفصِّل بوضوح أكثر أوجه القصور في أول ردَّين على مشكلة المرأة، وأشرح لماذا أعتقد أن أوجه القصور هذه متأصلة.

النسوية الثقافية

إن النسوية الثقافية هي أيديولوجية لطبيعة الأنثى، أو ماهية أنثوية مُعاد تخصيصها من قِبل النسويات أنفسهن، في محاولة لإعادة الإقرار بسمات الأنثى المُقلل من قيمتها.

وبالنسبة للنسويات الثقافيات، فإن عدو المرأة ليس هو مجرد نظام اجتماعي، أو مؤسسة اقتصادية، أو مجموعة من المعتقدات السابقة، وإنما الذكورية بحد ذاتها، وفي بعض الحالات بيولوجية الذكور. إن سياسة النسوية الثقافية تدور حول خلق بيئة صحية والمحافظة عليها ـ خالية من القيم الذكورية وجميع فروعها كالإباحية ـ بالنسبة للمبدأ الأنثوي. إن النظرية النسوية، التفسير، والتحيز الجنسي، وتبرير مطالب النسوية، يمكن تأسيسها، بأمان وبصورة لا لبس فيها، على مفهوم الأنثى الكاملة.

لقد كانت ماري دالي وأدريين ريتش مؤيدتان مؤثرتان لهذا الموقف. مبتعدتان عن النزعة نحو الخنثوية، وعن التقليل من شأن الاختلافات الجنوسية التي كانت شائعة بين نسويات أوائل سبعينيات القرن العشرين، وتجادل دالي و ريتش من أجل عودة التركيز على الأنوثة.

بالنسبة لدالي، عقم الذكر يؤدي إلى التطفل على طاقة الأنثى التي تتدفق من وضعنا البيولوجي لتعزيز الحياة، وخلق الحياة: "نظراً لأن طاقة الأنثى هي أساساً حب الحياة، فإن روح/جسد الأنثى هي الهدف الأولي في هذه الحرب الأبدية للعدوانية ضد الحياة. وعلم المرأة البيئي (Gyn/Ecology) هو إعادة مطالبة بطاقة أنثوية مُحبَّة للحياة."[1] على الرغم من تحذيرات دالي ضد التبسيطية البيولوجية،[2] ويستخدم تحليلها للتحيز الجنسي سِمات بيولوجية خاصة بنوع الجنس لشرح كره الذكر للنساء. إن عدم القدرة على الإنجاب عند "جميع الذكور" تؤدي إلى الاعتماد على المرأة، الأمر الذي بدوره يدفع الرجال إلى "ارتباط بشكل بالغ 'بنسيج جنيني غير مرغوب فيه'"[3] ونظراً لحالة الخوف وعدم الأمان عندهم، فإنه يصبح عندئذ من الممكن تقريباً فهم أن الرجال سيرغبون بالهيمنة والسيطرة على ما هو ضروري بشكل حيوي بالنسبة لهم: طاقة الحياة عند المرأة. إن طاقة الأنثى، التي ترى دالي أنها أساس طبيعي، تحتاج لأن تتحرر من طفيلياتها الذكورية، ويُخل سبيلها من أجل تعبير إبداعي، ويُعاد شحنها من خلال الارتباط مع نساء أخريات. في هذا الحيز الحر، يمكن للمسات المرأة "الطبيعية" في الحب، والإبداع، والقدرة على التنشئة والرعاية، أن تزدهر.

إن تعريف المرأة كأنثى هو أساس تعريفها بالنسبة لدالي، وتفردها المميز (haecceity)، المهيمن على أية طريقة أخرى يمكن تعريفها بها، أو يمكن أن تعرِّف نفسها

بها . لذا ، توضح دالي : "إن النساء اللواتي يقبلن احتواءً باطلاً من قبل الآباء والأبناء ، هن مُستقطبات بسهولة ضد نساء أخريات على أسس عِرقية ، وقومية ، وطبقية ، ودينية ، واختلافات أخرى *معرَّفة من قِبل الذكور* ، تثني على هزيمة المرأة 'العدو' ."[4] هذه الاختلافات ظاهرية أكثر منها حقيقية ، وغير أساسية أكثر منها أساسية . إن الاختلاف الوحيد الحقيقي ، والاختلاف الوحيد الذي يمكن أن يغيّر وضع الشخص الوجودي على خارطة دالي للفصل الثنائي ، هو اختلاف الجنس . إن أساسنا معرَّف هنا ، في جنسنا ، الذي تبع منه جميع الحقائق عنّا : من هم حلفاؤنا المحتملون ، من هو عدونا ، ما هي مصالحنا الموضوعية ، وما هي طبيعتنا الحقيقية . لذا ، فإن دالي تعرِّف المرأة من جديد ، وتعريفها مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالبيولوجية الأنثوية .

عرضت العديد من كتابات ريتش تماثلات مذهلة لموقف دالي الموصوف أعلاه ، مذهلة نظراً لاختلافهما في الأسلوب والنفسية . وتعرِّف ريتش "وعي الأنثى"[5] الذي يتعامل بقدر كبير مع جسد المرأة .

> لقد وصلت إلى الاعتقاد ... أن بيولوجية الأنثى ـ الشهوة الجنسية القوية والمنتشرة ، المشعّة من البظر والأثداء ، والرحم ، والمهبل ؛ ودورات الحيض القمرية ؛ والحمل وإثمار لحياة يمكن أن تحدث داخل جسد الأنثى - لها آثار جذرية أكثر بكثير مما قمنا بتقديره حتى الآن . لقد قصَرَ المجتمع الأبوي بيولوجية الأنثى على مواصفاتها الخاصة الضيّقة . لقد ارتدت الرؤية النسوية عن بيولوجية الأنثى لهذه الأسباب ؛ وستصل إلى اعتبار جسديتنا كمورد ، بدلاً من مصير . ... وعلينا أن نستشعر وحدة وأصداء جسديتنا ، وصِلتنا مع النظام الطبيعي ، والأساس الجسدي لذكائنا .[6]

لذا ، فإن ريتش تناقش أننا ينبغي أن لا نرفض أهمية بيولوجية الأنثى ، ببساطة لأن المجتمع الأبوي قد استخدمها لإخضاعنا . وتؤمن ريتش بأن "أساس بيولوجيتنا ، معجزة ومغالطة جسد الأنثى ومعانية الروحية والسياسية" يمتلك المفتاح إلى استعادة شبابنا ، وارتباطنا مع سمات أنثوية معينة ، تدرجها على أنها "قدراتنا العقلية العظيمة ... ؛ وحاسة اللمس المتطورة جداً لدينا ؛ وعبقريتنا في الملاحظة الدقيقة ؛ وجسديتنا المعقدة ، والمحتملة للألم ، والمتعددة المُتع ."[7]

وتقترب ريتش إلى حد بعيد من دالي في تفسيرها لكره النساء : "إن الحسد القديم المستمر، والرهبة والرعب من الذكر بسبب قدرة الأنثى على خلق حياة قد اتخذت شكل الكراهية لكل مظهر أنثوي آخر للإبداع."[8] لذا، فإن ريتش تعرِّف، مثل دالي، ماهية الأنثى، وتعرِّف المجتمع الأبوي على أنه إخضاع واستعمار لهذه الماهية انطلاقاً من الحسد والحاجة، وبعدئذ تعزز حلاً يدور حول إعادة اكتشاف ماهيتنا، وارتباطنا بنساء أخريات. لم تؤيد ريتش ولا دالي التبسيط البيولوجي، إلا أن هذا بسبب أنهما ترفضان الفصل المُعارِض للعقل والجسد الذي يفترضه مثل هذا التبسيط مسبقاً. إن ماهية الأنثى بالنسبة لدالي وريتش ليس ببساطة روحانياً، أو ببساطة بيولوجياً ـ إنه كليهما معاً. ولكن النقطة الرئيسة تبقى هي أن تكويننا البنيوي الأنثوي بالذات هو العنصر الأساسي لهويتنا ومصدر ماهيتنا الأنثوية. وتتنبأ ريتش أن "استعادة ملكية أجسادنا نحن النساء سيجلب تغييراً أساسياً للمجتمع البشري أكثر بكثير من استحواذ على وسائل الإنتاج من قِبل العمال. ... في عالم كهذا ستخلق النساء حقاً حياة جديدة، ولن يكون انتاجنا أطفال فقط (إذا اخترنا وكما نختار)، وإنما الرؤى، والتفكير الضروريان لإدامة الوجود البشري وتسليته ومواسته وتغييره ــ علاقة جديدة نحو العالم. إن الجنسانية، والسياسة، والذكاء، والسلطة، والأمومة، والعمل، والمجتمع، والحميمية ستطور معانٍ جديدة؛ التفكير بحد ذاته سيتم تحويله."[9]

• • •

من المثير للاهتمام أنني لم أشمل أي كتابات نسوية من نساء من قوميات وأعراق مضطهدة في فئة الحركة النسوية الثقافية، وكذلك [أليس] إيكولز، لم تفعل ذلك. لقد سمعت الأمر يُناقَش بشأن أن التشديد على الهوية الثقافية، من قِبل كاتبات مثل شيري موراغا وأودر لورد، يُظهِر ميلاً نحو الماهِيَّوية كذلك. من ناحية أخرى، ومن وجهة نظري، فإن عملهن كان يرفض بتساوق مفاهيم المؤيدين للماهيَّوية عن الجنوسة. انظر في الفقرة التالية من كتاب موراغا : "عندما تبدأ بالحديث عن التحيز الجنسي، فإن العالم يصبح معقداً بشكل متزايد. ولن تنفصل السلطة إلى فئات هرمية صغيرة مرتبة بعد ذلك، وإنما ستصبح سلسلة من الانطلاقات والمنعطفات. ونظراً لأنه ليس من السهل الوصول إلى الفئات، فإنه من غير السهل تسمية العدو. من الصعب أن يتم حل الأمر كله."[10] وتواصل موراغا التشديد على أن "بعض الرجال يضطهدون المرأة ذاتها التي يحبون." ملمحة إلى أننا

نحتاج إلى فئات جديدة ومفاهيم جديدة لوصف علاقات اضطهاد معقدة ومتناقضة من هذا القبيل. في هذا الفهم الإشكالي للتحيز الجنسي، تبدو لي موراغا متقدمة سنوات ضوئية على الوجودية المانوية لدالي، أو مفهوم ريتش الرومانسي عن الأنثى. إن تزامن الاضطهادات التي عانت منها نساء مثل موراغا، تقاوم الاستنتاجات الماهيوية. ومفاهيم المؤمن بالمذهب الخلاصي عن تجارب وسمات الأنثى أو الذكر ليست مقبولة في سياق شبكة علاقات معقدة كهذه، وبدون مقدرة على التعميم، فإن رأي الماهيوي من الصعب جداً، إن لم يكن مستحيلاً، أن يصمد. فالنساء البيض لا يمكن أن يكنَّ طيبات تماماً أو سيئات تماماً؛ ولا يمكن أن يكون الرجال من الجماعات المضطهدة كذلك. وببساطة لم أجد كتابات بقلم النسويات اللواتي هن أيضاً مضطهدات بسبب عِرق و/أو طبقة تصنِّف الرجولة كلياً، أو تحدد مكاناً لها، على أنها الآخر. وفي فهمهم الإشكالي للذكورية ينعكس مفهوم للمرأة إشكالي بطريقة مماثلة.

وحتى لو كانت الحركة النسوية الثقافية هي نتاج النسويات البيض، إلا إنها غير متجانسة... إن الأوصاف البيولوجية للتحيز الجنسي المقدَّمة من قِبل دالي وبراونميلر، على سبيل المثال، ليست مُعتمَدة من قِبل رش أو دوركين. ولكن الصلة الرئيسة بين هاتين النسويتين هو توجههما نحو إثارة مفاهيم علمية عن المرأة والأم بطريقة ماهيوية. لذا، على الرغم من الافتقار إلى تجانس تام ضمن الفئة، فيبدو أن التعريف (والنقد) لا يزال مبرراً وهاماً ضمن هذه الأعمال التي تكون في بعض الأحيان متباينة، لميلها إلى تقديم رد ماهيوي على كره النساء والتحيز الجنسي من خلال اعتماد مفهوم للمرأة متجانس، وغير إشكالي، ولا تاريخي.

ليس المرء مضطر لأن يتأثر بما قبل البنيوية الفرنسية ليختلف في الرأي مع الماهيوية. ومن الموثَّق جيداً أن الاختلافات الجنوسية في الشخصية وفي الطبع لأسباب فطرية، يتعذر تبريرها واقعياً وفلسفياً في هذه المرحلة. ... إن فئتي جنوسيتنا مشكَّلة بصورة إيجابية، وليست مجرد أوصاف إدراك متأخر لنشاطات سابقة. وهناك استدارية ذاتية الإدامة بين تعريف المرأة كمسالمة ومربية ماهيوياً، والمشاهدات والأحكام التي سنطلقها عن المرأة المُستقبلية، والممارسات التي سننخرط فيها كنساء في المستقبل. هل تريد النسويات أن يشترين تذكرة أخرى لنساء العالم على لعبة الخيل الدوّارة للإنشاءات الأنثوية؟ ألا نفضِّل، بدلاً من ذلك، أن ننزل عن لعبة الخيل الدوّارة ونهرب؟

هذا لا ينبغي أن يلمح ببساطة إلى أن التأثيرات السياسية للحركة النسائية الثقافية كانت جميعها سلبية. إن للإصرار على رؤية الصفات النسوية التقليدية من وجهة نظر مختلفة، واستخدام منظور "مرآة،" كوسيلة لتوليد تحويل في مجموعة البيانات التي نتشارك بها جميعنا حالياً عن المرأة، أثر إيجابي. بعد عقد من الاستماع إلى النسويات الليبراليات وهن يقدمن النصح لنا بارتداء بدلات العمل والدخول في عالم الذكور، فإنه تصحيح مفيد أن تقوم النسويات الثقافية بالنقاش، بدلاً من ذلك، في أن عالم النساء مليء بالفضائل والقيم السامية ليحظى بالتقدير، ويُستفاد منه بدلاً من احتقاره. هنا يكمن الأثر الإيجابي للحركة النسائية الثقافية. ومن المؤكد أنه تم الأخذ بمعظم رأيهن إلى حد كبير، وأن أمهاتنا هن من عملن على بقاء عائلاتنا، وأن عمل المرأة اليدوي هو إبداعي حقاً، وأن عمل المرأة في الرعاية هو في الواقع عمل اسمى في القيمة من تنافسية الرجل.

من ناحية ثانية، فمن المؤسف أن النسوية الثقافية المؤيدة لإعادة تعريف "المرأوية" (womanhood) لا يمكن أن تقدم برنامجاً طويل الأمد لحركة نسوية وتضع، في الواقع، العراقيل في طريق الحركة النامية. وفي ظل ظروف من الاضطهاد والقيود المفروضة على حرية التنقُّل، شكّلت النساء، مثل أي جماعات مضطهدَة، نقاط قوة وصفات ينبغي تقديرها حق قدرها، وتثمينها، وتعزيزها بشكل ملائم. من ناحية أخرى، فإن ما لا ينبغي أن نعززه هو الشروط التقييدية التي أدت إلى ظهور هذه الصفات: على سبيل المثال، الرعاية الأبوية القسرية، الافتقار إلى استقلال مادي، الاعتماد على مهارات وساطة من أجل البقاء. ما هي ظروف النساء التي نريد تعزيزها؟ حرية الحركة بحيث يمكننا أن ننافس في العالم الراسمالي جنباً إلى جنب مع الرجال؟ تقييد متواصل مفروض على النشاطات التي تركّز على الأطفال؟ إذا كان الهدف الذي تسعى إليه الحركة النسوية الثقافية هو تثبيت الصفات الإيجابية حقاً والنامية تحت الاضطهاد، فإنها لا تستطيع أن تخطط مسار مستقبلنا طويل المدى. وإذا كان الهدف الذي ترمي إليه هو تعزيز التفسيرات الماهيوية لهذه الصفات، فإنه يُخشى من توطيد دعامة هامة لاضطهاد بالتمييز الجنسي: الإيمان "بمرأويّة" فطرية ينبغي أن نتمسك بها جميعنا لئلا نُعتبَر إما أدنى درجة أو نساء غير "حقيقيات."

ما بعد البنيوية

بالنسبة لكثير من النسويات، فإن المشكلة في رد النسوية الثقافية على التحيز

الجنسي هي أنه لا ينتقد الآلية الأساسية لسلطة الاضطهاد المُستخدَمة لإدامة التحيز الجنسي ويعيد، في الواقع، إثارة تلك الآلية في حله المُفترَض. إن آليات السلطة المُشار إليها هنا هي تفسير الذات بواسطة خطاب يمزج المعرفة والسلطة في بنية إلزامية "تجبر الفرد على الرجوع إلى نفسه، وتربطه بهويته الخاصة بطريقة قسرية."[11] في وجهة النظر هذه، فإن التشكيلات الماهيوية للمرأوية، حتى عندما تصنعها النسويات، "تربط" الإنسانة بهويتها كامرأة، وبالتالي لا يمكنها تقديم حل للتحيز الجنسي.

هذا التوضيح للمشكلة اقتبسته بعض النسويات من عدد من المفكرين الفرنسيين المؤثرين الحديثين، يُطلَق عليهم أحياناً ما بعد البنيويين، ولكن يمكن تسميتهم ما بعد الإنسانيين وما بعد الماهيويين (الجوهريين). وفي طليعة هذه المجموعة لاكان، وديريدا، وفوكو. وبقدر تباين هؤلاء الكتّاب، فإن موضوعهم المشترك هو أن الذات المستقلة والحقيقية، والتي ترى الحركة الإنسانية أنها قابلة للاكتشاف تحت قشرة الغطاء الثقافي والأيديولوجي هي في الواقع نموذج لذلك الخطاب الإنساني ذاته. هذه الذات ليست موضعاً لنوايا إبداعية أو لصفات طبيعية، أو حتى لوعي ذو امتياز ومنفصل. ويستخدم لاكان التحليل النفسي، ويستخدم ديريدا قواعد اللغة، ويستخدم فوكو تاريخ الحوارات، كل ذلك لمهاجمة و"تفكيك" مفهومنا للذات في أنها تتمتع بهوية أساسية وبجوهر حقيقي تم قمعهما من قِبل المجتمع. ليس هناك جوهر "طبيعي" بالنسبة لنا، وبالتالي ليس هناك قمع بالمعنى الإنساني.

هناك نوع هام من الحتمية الجديدة في هذا الرأي. إن الذات، أو النفْس، لا تحدد أبداً بالبيولوجيا بتلك الطريقة التي يكون فيها التاريخ البشري قابل لأن يُتوقّع مجراه، أو حتى قابل للتعليل، وليس هناك توجه غير أحادي الخط بالنسبة للسهم الحتمي الموجّه من ظاهرة ما "طبيعية" وساكنة نوعاً ما نحو تجربة إنسانية. من ناحية أخرى، هذا الرفض للحتمية البيولوجية ليس له أساس في الاعتقاد بأن الذوات البشرية محدَّدة بشكل أدنى، وإنما في الاعتقاد أننا محدَّدات بإفراط (بمعنى مشكَّلات) من قِبل خطاب اجتماعي و/أو ممارسة ثقافية. الفكرة هنا هي أننا نحن الأفراد لدينا حقاً القليل من الخيار في مسألة من نكون، لأنه، كما يحب ديريدا وفوكو أن يذكرانا، فإن دوافع الفرد ونواياه عديمة الأثر، أو تقريباً عديمة الأثر، في خطة الواقع الاجتماعي. إننا مفاهيم ـ هذا يعني أن تجربة ذاتانيتنا نفسها هي مفهوم تغيّر بشكل طفيف بواسطة خطاب اجتماعي، و/أو قام على أساسه، بعيداً

(بعيداً جداً) عن السيطرة الفردية. وكما عبَّر فوكو عن ذلك، إننا أجساد "متأثرة كلياً بالتاريخ."[12] لذا، فإن التجارب الذاتانية يتم تحديدها إلى حد ما بواسطة قوى كبرى...

ويتحد ما بعد البنيويين مع ماركس في التأكيد على البعد الاجتماعي لسمات الفرد ونواياه. لذا، فإنهم يقولون أنه لا يمكننا أن نفهم المجتمع على أنه كتلة من النوايا الفردية، وإنما، على الأصح، ينبغي أن نفهم النوايا الفردية على أنها مبنية ضمن واقع اجتماعي. إلى الدرجة التي يؤكد فيها ما بعد البنيويون على التفسيرات الاجتماعية للممارسات والتجارب الفردية فإنني أجد أن عملهم منوِّر ومقنع. من ناحية أخرى، يأتي اختلافي في الرأي عندما يبدون تماماً أنهم يزيلون أي مجال للمناورة من جانب الفرد ضمن خطاب اجتماعي، أو مجموعة من الأعراف. إن جعل أثر التاريخ شمولياً هو ما أرفضه. وفي دفاعهم عن البنية الكلية للذات، فإن ما بعد البنيويين ينكرون قدرة الذات على التفكير ملياً في الخطاب الاجتماعي وتحدي تحديداته.

تطبيقاً لمفهوم المرأة، فإن وجهة نظر ما بعد البنيويين تؤدي إلى ما سأطلق عليه الاسمانية (nominalism): إن فكرة أن فئة "المرأة" هي خيال، وأن جهود النسوية ينبغي أن توجَّه نحو تفكيك هذا الخيال. "ربما ... 'المرأة' ليست هوية يمكن تحديدها. وربما أن المرأة ليست شيء يعلن ذاته من بُعد، على مسافة من شيء ما آخر. ... ربما أن المرأة ــ عديمة الهوية، وعديمة الشكل، وصورة غير واقعية ــ هوة المسافة ذاتها، والمسافة النائية للمسافة، وإيقاع الفواصل، والمسافة ذاتها."[13] إن اهتمام ديريدا بالحركة النسوية ينبع من اعتقاده، المُعبَّر عنه أعلاه، بأن المرأة قد تمثل التمزق في الخطاب الوظيفي لما يُطلق عليه التركيز على الكلمات واللغة (logocentrism)، وخطاب ماهيوي يستلزم تسلسلات هرمية للاختلاف، ووجودية كانتية. ولأنه تم استبعاد المرأة من هذا الخطاب إلى حد ما، فمن الممكن أن نأمل بأنها ربما تقدِّم مصدراً حقيقياً للمقاومة. ولكن مقاومتها لن تكون فعالة على الإطلاق إذا استمرت في استخدام آلية التركيز على الكلمات لإعادة تعريف المرأة: يمكنها أن تكون مُقاوِمة فعالة فقط إذا جرفت وتجنبت جميع المحاولات الرامية إلى الإحاطة بها. عندئذ، فإن الصورة المستقبلية التالية، يأمل ديريدا، ستتحقق: "من الأعماق، ومن اللانهاية ومما لا يُسبر غوره، تغمر وتشوّه كل أثر للماهيوية، وللهوية، وللملكية. والخطاب الفلسفي، معمياً، ينهار في مياه ضحلة، ويُلقى أسفل هذه الأعماق لحتفه."[14] وبالنسبة لديريدا، فقد تم تعريف المرأة دائماً على أنها اختلاف قابع ضمن

مقابلة ثنائية: رجل/امرأة، وثقافة/طبيعة، وموجب/سالب، وتحليلي/حدسي. والتأكيد على اختلاف جنوسي، كما تفعل النسويات الثقافية، يعني إعادة استدعاء هذه البنية التقابلية. والسبيل الوحيد للهروب من هذه البنية، وفي الواقع لتدمير البنية بحد ذاتها، هي التأكيد على اختلاف تام، لتكون ذلك الذي لا يمكن إلزامه أو إخضاعه ضمن هرمية ثنائية الانقسام، وفي مفارقة ظاهرية، أن يكون ما ليس هو. لذا، فإن النسويات لا يمكن أن يحددن فئة محددة "للمرأة" بدون القضاء على جميع الإمكانيات لهزيمة التركيز على الكلمات واللغة، وسلطته القمعية.

ويرفض فوكو، بشكل مماثل، جميع أشكال الذوات التقابلية ــ سواء "الطبقة الكادحة، أو "المرأة" أو "المضطهدة" ـ كصور مُتطابقة تقوم فقط بإعادة خلق خطاب السلطة وإدامته. وكما تبيّن بيدي مارتن: "إن الأساس الذي يحلل منه فوكو بعيد عن المركز، ولا يفي بالغرض وفي غير محله. إنه ليس أساس الغيرية المتصوَّرة المُطلَقة، وإنما 'الآخريّة' التي تفهم نفسها على أنها إقصاء داخلي."[15]

على خطى فوكو وديريدا يمكن لحركة نسوية فعالة أن تكون حركة نسوية سلبية كلياً، تفكيك وإعادة تفسير كل شيء ورفض تفسير أي شيء. هذا هو الموقف الذي تتبناه جوليا كريستيفا، كونها هي نفسها ما بعد بنيويية فرنسية مؤثرة. وتقول: " المرأة لا يمكن أن تكون؛ إنها شيء حتى لا ينتمي إلى نظام الوجود. *ويترتب على هذا أن الممارسة النسوية لا يمكن أن تكون إلا سلبية*، وفي صراع مع ما يوجد أصلاً بحيث يمكننا أن نقول 'تلك ليست هي' و'تلك لا تزال ليست هي.'"[16] إذن، فإن السمة الإشكالية للذاتانية لا تعني أنه لا يمكن أن يكون هناك نضال سياسي، كما يمكن أن يخمِّن المرء من حقيقة أن ما بعد البنيوية تعيد تفسر موقف الثوري في الوقت ذاته الذي تعيد فيه تفسير موقف الرجعي. ولكن النضال السياسي يمكن فقط أن يكون له "وظيفة سلبية،" حيث يرفض "كل شيء محدود، ومحدد، ومنظّم، ومشبع بالمعنى، في الحالة الراهنة للمجتمع."[17]

إن انجذاب النقد ما بعد البنيوي للذاتانية بالنسبة للنسويات هو ذو شقين. أولاً، يبدو أنه يتمسك بالوعد بمزيد من الحرية للمرأة، و"النشاط الحر" لتعددية في الاختلافات، بدون عوائق من جانب أي هوية لجنوسة محددة مسبقاً، وكما تمت صياغتها من قِبل إما المجتمع الأبوي أو الحركة النسوية الثقافية. ثانياً، ينتقل بتصميم أبعد من الحركة النسوية

الثقافية، والحركة النسوية التحررية في مزيد من التنظير لما يتركه بلا تغيير: معنى الذاتية. يمكننا أن نتعلم الكثير جداً هنا عن آليات اضطهاد التمييز على أساس الجنوسة، وإنشاء فئات خاصة الجنوسة عن طريق ربط هذه بالخطاب الاجتماعي، وعن طريق فهم الذات على أنها منتج ثقافي. ومن غير ريب، كذلك، أن هذا التحليل يمكن أن يساعدنا لفهم نساء الجناح اليميني، وإعادة إنتاج الأيديولوجية، والآليات التي تعيق التقدم الاجتماعي. من ناحية أخرى، فإن اعتماد الاسمانية يخلق مشاكل خطيرة للحركة النسائية. كيف يمكننا جدياً تبني خطة كريستيفا لنضال سلبي فقط؟ وكما ينبغي أن يكون اليسار قد تعلَّم الآن، فإنه لا يمكنك حشد حركة تكون فقط ودائماً ضد: ينبغي أن يكون لديك بديل إيجابي، ورؤية لمستقبل أفضل يمكن أن تحفّز الناس للتضحية بوقتهم وطاقتهم نحو تحقيقه. علاوة على ذلك، إن اعتماد الاسمانية سيواجَه بالمشكلة ذاتها التي تعاني منها نظريات الأيديولوجية، هذا يعني، لماذا يتم إنشاء وعي امرأة الجناح اليميني بواسطة خطاب اجتماعي، ولا يتم إنشاء وعي نسوي؟ وتتعلق البحوث النقدية ما بعد البنيوية للذاتانية بجميع الذوات، أو لا تتعلق بأحد. وهاهنا المُعضلة بدقة بالنسبة للنسويات: كيف يمكننا ترسيخ سياسة نسوية تفكك ذات الأنثى؟ وتهدد الاسمانية بالقضاء على الحركة النسوية ذاتها.

• • •

إن لموقف الاسماني من الذاتانية أثر ضار في تجريد تحليلنا من الجنوسة، ومن جعل الجنوسة مخفية مرة أخرى. إن وجودية فوكو تشمل فقط أجساد ومُتع، وهي سيئة السمعة لعدم احتوائها على الجنوسة كفئة تحليل. إذا كانت الجنوسة ببساطة مفهوماً اجتماعياً، فإن الحاجة لسياسة نسوية، وحتى احتماليتها، تصبح إشكالية على الفور. ما الذي يمكن أن نطلبه باسم النساء إذا لم تكن "النساء" موجودات، والمطالبات باسمهن تعزز ببساطة أسطورة أنهن غير موجودات؟ كيف يمكننا أن نتكلم جهراً ضد التحيز الجنسي بوصفه مجحف بمصالح النساء إذا كانت فئة النساء هي خيال؟ كيف يمكننا أن نطالب بعمليات إجهاض قانونية، أو رعاية طفل ملائمة، أو أجور قائمة على أساس المساواة في الأجر بدون الاستناد لمفهوم "المرأة"؟

إن ما بعد البنيوية تُضعِف قدرتنا على معارضة الاتجاه المهيمن (والخطر المهيمن، قد

يـزعم أحدهم) في الاتجاه السـائد للمفهـوم الفكـري الغربـي، هـذا يعـني أن الإصـرار على العمومية، والحيادية، واللامنظورية، ونظرية المعرفة، والميتافزيقيا، والأخلاقيات. ... بالنسبة لما بعد البنيوية، فإن العِرق، والطبقة، والجنوسة هي معانٍ، وبالتالي غير قادرة على إثبات صحة مفاهيم العدالة والحقيقة بشكل حاسم، لأنه لا يكمن في الأسفل جوهر طبيعي للبناء عليه، أو لتحريره أو تعظيمه. لذا، مرة أخرى، تحت السطح جميعنا متماثلين. في الواقع أنها الرغبة في إسقاط هذا الالتزام بإمكانية نظرة عامة للعالم ـ يُزعم في الواقع على أنها أفضل من جميع النظرات العامة الممكنة للعالم ـ الراسخة في جنس بشري، تحفز كثير من التمجيد للأنوثة من قِبل النسويات الثقافيات كخصوصية صحيحة ترسِّخ النظرية النسوية بشكل شرعي.

إن السمات السابقة للحركة النسائية الثقافية، والحركة النسوية ما بعد البنيوية ستُغضِب العديد من النسويات بافتراض تجانس أكثر من اللازم، وبإهمال نظريات كبيرة ومعقدة بلا مبالاة. من ناحية أخرى، أعتقد أن الميول التي أوجزتها تجاه الماهيوية، وتجاه الاسمانية تمثِّل الردود الرئيسة الحالية من قِبل النظرية النسوية على مهمة إعادة تصوّر مفهوم "المرأة." ولكلا الردين ميزات هامة وعيوب خطيرة. لقد قدمت الحركة النسوية تصحيحاً مفيداً لفرضية "الجنس البشري" للتحررية التقليدية، وعززت المجتمع وتوكيد الذات، ولكن لا يمكنها تقديم مسار عمل مُستقبلي طويل المدى للنظرية النسوية، أو التطبيق النسوي، وهي مرتكزة على أساس زعم الماهيوية أننا أبعد ما يمكن عن أدلة لتبريرها. وقد قدم التخصيص النسوي لما بعد البنيوية استبصارات دلالية عن مفهوم الذاتانية للأنثى والذكر، وأطلق تحذيراً حاسماً ضد إيجاد حركة نسوية تعيد تنفيذ آليات السلطة القمعية. ومع ذلك، فهو يجعل الحركة النسوية مقتصرة على التكتيكات السلبية لرد الفعل والتحليل، ويُعرِّض الهجوم ضد التحريرية التقليدية للخطر بالتشكيك في قيمة مفهوم ذاتانية معينة وهامة معرفياً. ماذا ينبغي على النسوية أن تفعل؟

لا يمكننا ببساطة أن نتقبّل المُفارقة. ولتجنُّب المساوئ الخطيرة للحركة النسائية الثقافية وما بعد البنيوية، فإن الحركة النسوية تحتاج إلى تجاوز المُعضلة عن طريق تطوير مسار ثالث، نظرية بديلة للذات تتجنب الماهيوية والاسمانية على حد سواء. هذا البديل الجديد يمكن أن يتشارك مع استبصار ما بعد البنيوية بأن فئة "المرأة" تحتاج أن تُنظَّر من خلال اكتشاف لتجربة الذاتانية، كمقابل لوصف للسمات الحالية، ولكنها لا تحتاج لأن

تقر بأن اكتشاف كهذا سيؤدي بالضرورة إلى موقف اسماني تجاه الجنوسة، أو إلى محوه. وتحتاج النسويات إلى اكتشاف إمكانية نظرية ذات جنوسية لا تنزلق إلى الماهيوية. وفي القسمين التاليين سأناقش العمل الأخير* الذي يُساهم في تطوير نظرية كهذه، أو سأجادل، وفي القسم الأخير سأقوم بتوسيع مشاركتي على شكل مفهوم للهوية الجنوسية كموقعية (Positionality).

تيريزا دو لوريتيز

إن كتاب لوريتيز المؤثر، *أليس لا تفعل Alice Doesn't*، هو سلسلة مقالات منظمة حول تحري مشكلة تصور مفهوم المرأة كذات. وتمت صياغة هذه المشكلة في كتابها على أنها تنشأ عن الصراع بين "المرأة" و"المعنى الخيالي،" و"النساء" بوصفهن "كائنات تاريخية حقيقية."[18] وتقول: "إن العلاقة بين النساء كذوات تاريخية ومفهوم المرأة كما تم إبرازه بخطابات هيمنة، ليست علاقة هوية مباشرة، تطابق واحدة لواحدة، ولا علاقة معنى ضمني بسيط. ومثل جميع العلاقات الأخرى المعبَّر عنها في اللغة، فإنها علاقة استبدادية ورمزية، هذا يعني، تم إنشاؤها ثقافياً. وما ينوي الكتاب اكتشافه هو أسلوب وآثار ذلك الإنشاء."[19] إن قوة نهج لوريتيز هي أنها لا تفقد رؤية الحتمية السياسية للنظرية النسوية، وبالتالي لا تنسى أبداً أننا ينبغي أن لا نسعى فقط لوصف هذه العلاقة التي تكون فيها ذاتانية المرأة مترسخة، وإنما لتغييرها كذلك. ومع ذلك، ونظراً لرأيها في أنه يتم تشكيلنا ذهنياً عن طريق خطاب رمزي، فإن هذا التفويض السياسي يصبح مشكلة حاسمة. وكما تعبر عنها: "ومن المفارقة أن الطريقة الوحيدة ليضع المرء نفسه خارج ذلك الخطاب هي أن يضع نفسه داخله ـ رفض السؤال كما تمت صياغته، أو الإجابة بمراوغة (بالرغم من أنها بكلماته)، وحتى الاقتباس (ولكن ضد الميل الفطري). لذا، فإن الحد المطروح ولكن غير المفعَّل خلال هذا الكتاب هو تناقض النظرية النسوية ذاتها، المستبعدة من الخطاب والمحجوزة داخله في الوقت ذاته."[20] وكما هو الأمر مع النظرية النسوية، فهو كذلك أيضاً في الذات الأنثوية "المُستبعدَة من الخطاب والمحجوزة داخله في الوقت ذاته." إن تشكيل نظرية الذات التي تعترف بهذه الحقائق، ومع ذلك تأخذ بالاعتبار إمكانية حركة نسوية،

---

* ملاحظة المحررتان: في المناقشة التالية تتناول آلكوف كتاب كل من تيريزا دي لوريتيز ودينيس ريلي. وفقط المناقشة الأولى من هاتين المناقشتين هي المُدرَجَة هنا.

هي المشكلة التي تعالجها لوريتيز طوال كتابها *(Alice Doesn't)*. ويستلزم الاعتراف بمعنى الذات عن طريق خطاب أنه لا يمكن لمهمة النسوية أن تكون ببساطة "كيف تجعل المرئي لامرئياً" وكأن أساس الجنوسة كان هناك ينتظر لأن يُعترَف به من قِبل الخطاب المهيمن. ومع ذلك فإن لوريتيز لا تتخلى عن إمكانية إنتاج "ظروف الوضوح لذات اجتماعية مختلفة."[21] وفي رأيها، فإنه يمكن تجنُّب موقف اسماني بشأن الذاتانية عن طريق ربط الذاتانية بمفهوم الممارسات البيرسية (Peircean)، ومفهوم مُنظَّر أكثر للخبرات.[22] سألقي نظرة بإيجاز على مناقشتها بشأن هذا الزعم الأخير.

إن فرضية لوريتيز الرئيسة هي أن الذاتانية، أي ما "يدركه المرء ويفهمه على أنه ذاتي،" مُشكَّلة من خلال عملية متواصلة، تحديد ثابت ومتواصل، قائم على أساس تفاعل مع العالم، والتي تعرِّفها على أنها خبرة: "لذا، فإنه لا يتم إنتاج [الذاتانية] بأفكار، أو قيم، أو أسباب مادية خارجية، وإنما بانخراط المرء الشخصي والذاتي في الممارسات والخطابات والمؤسسات التي تُضفي أهمية (قيمة ومعنى وتأثير) على أحداث العالم."[23] ... وبالرغم من إلحاحها على ذاتانية مشكَّلة من خلال ممارسات، فإن لوريتيز واضحة بشأن أن ذلك الفهم للذاتانية ليس هو ما تتمنى أن تقترحه. وتبدو الذاتانية المشكَّلة بشكل أساسي من قِبل الجنوسة أنها تؤدي إلى الماهيوية بشكل نهائي، الطرح للمقابلة ذكر/أنثى على أنها عالمية ولاتاريخية. وذاتانية ليست مُشكَّلة بشكل أساسي حسب الجنوسة تبدو أنها تؤدي إلى مفهوم ذات بشرية عامة، وكأن بإمكاننا أن ننزع طبقاتنا "الثقافية،" ونذهب إلى الجذور الحقيقية للطبيعة البشرية التي تبيّن أنها بدون جنوسة. هل هذه حقاً هي خياراتنا الوحيدة؟

في كتاب *(Alice Doesn't)*، تطوِّر لوريتيز بدايات مفهوم جديد للذاتانية. وتجادل أن الذاتانية ليست محددة (بإفراط) بواسطة البيولوجيا، ولا بواسطة "قصديّة حرّة ومنطقية،" وإنما، في الواقع، بواسطة الخبرة، التي تعرِّفها (عن طريق لاكان، وإيكو، وبيرس) على أنها "مجموعة عادات ناجمة عن التفاعل الرمزي 'للعالم الخارجي' و'العالم الداخلي'، والانخراط المستمر لنفس أو ذات في واقع اجتماعي."[24] وبافتراض هذا التعريف، فإن السؤال يصبح بوضوح، هل يمكننا إثبات "الخبرة الأنثوية"؟ هذا هو السؤال الذي تحثنا لوريتيز على التفكير به، وبشكل أكثر تحديداً، على تحليل "تلك المجموعة من العادات والطباع، والروابط، والمفاهيم التي تحدد جنوسة المرء كأنثى."[25] وتختم لوريتيز كتابها بمشاهدة متبصرة يمكن أن تفيد كنقطة بداية حاسمة:

> هنا يمكن البحث عن خصوصية النظرية النسوية: ليس في الأنثوية كقرب ذي امتياز إلى الطبيعة، أو الجسد، أو اللاوعي، وكماهية تلازم المرأة، ولكن إلى ما يدعيه الذكور الآن كذلك حقاً لأنفسهم فيه؛ ليس في التقليد الأنثوي المفهوم ببساطة على أنه هامشي وخاص، ومع ذلك سليم، خارج التاريخ، ولكن موجود بكامله هناك ليُكتشَف أو ليُستَرَد؛ وأخيراً، ليس في فجوات وشقوق الذكورية، وصدوع الهوية الذكورية، أو قمع الخطاب القضيبي؛ *ولكن، بدلاً من ذلك، في تحليل الذات نظرياً وسياسياً*، والتي يمكن بواسطتها إعادة توضيح علاقات الذات في الواقع الاجتماعي من الخبرة التاريخية للمرأة. وهناك الكثير، والكثير جداً ليُنجَز.[26]

لذا، تؤكد لوريتيز على أن المخرج من البصمة المُجملة للتاريخ والخطاب هو من خلال ممارستنا في "تحليل الذات سياسياً ونظرياً." وهذا ينبغي أن لا يؤخذ على أنه يشير ضمناً إلى أن المقالات الفكرية في المجلات الأكاديمية فقط هي التي تمثل حيزاً حراً، أو أرضية للمناورة، وإنما، بالأحرى، أن جميع النساء يمكن (وفعلاً) أن يفكرن بالخطاب وأن ينتقدنه، ويغيّرنه، وبالتالي أنه يمكن إعادة تشكيل الذاتانية من خلال عملية ممارسة تأملية. إن العنصر الرئيس لصياغة لوريتيز هو الدينامية التي تقدمها في صميم الذاتانية: تفاعل متدفق في حركة مستمرة ومنفتح للتغيير من قِبل ممارسة تحليل ذاتي.

وفي الآونة الأخيرة انطلقت لوريتيز من هذه النقطة، وطوَّرت مفهومها للذاتانية أكثر. وفي المقالة التمهيدية لأحدث كتبها، *دراسات نسوية/دراسات نقدية (Feminist Studies/Critical Studies)*، تزعم لوريتيز أن هوية الفرد مكوّنة بعملية وعي تاريخية، عملية يتم فيها "تفسير تاريخ المرء، أو إعادة إنشاؤه من قِبل كل منّا ضمن أفق المعاني والمعارف المُتاحة في الثقافة في لحظات تاريخية معينة، أفق يشمل كذلك نماذج للالتزام والنضال السياسي. ... لذا، فإن الوعي لا يكون ثابتاً أبداً، ولا يتم تحقيقه بشكل كامل، لأن الحدود الاستطرادية تتغير مع الظروف التاريخية."[27] وهنا تقودنا لوريتيز خارج المُعضلة التي أوضحتها لنا في كتاب *(Alice Doesn't)*. وتُجعل وسيلية الذات ممكنة من خلال عملية التفسير السياسي هذه. وما ينشأ هو متعدد ومتحول، لا "يُتصورُ قبل حدوثه ... في نظام رمزي لا يتغير،" ولا مجرد "مُجزّأ، أو متقطِّع."[28] وتصيغ لوريتيز ذاتانية تقدِّم وسيلة

للفرد في حين تضعها في الوقت ذاته داخل "تكوينات استطرادية معينة،" علاوة على ذلك، تفهم عملية الوعي على أنها استراتيجية. لذا، فإن الذاتانية قد تصبح متشربة بالعِرق أو الطبقة، أو الجنوسة دون أن تكون خاضعة لفرط تحديد يمكن أن يمحو الوسيلية.

مفهوم الموقعية (POSITIONALITY)

يبدو من المهم استخدام مفهوم تيريزا دي لوريتيز كطريقة للبدء بوصف مظاهر الذاتانية البشرية. وتبدأ لوريتيز بمظاهر بيولوجية ونفسية غير محددة، وبالتالي تتجنب افتراض سمات أساسية للذاتانية، ولكنها تتجنب كذلك المثالية التي يمكن أن تتبع من رفض تحليلات مادية عن طريق بناء مفهومها على أساس ممارسات وأحداث حقيقية. إن أهمية هذا التركيز على الممارسات هو، جزئياً، تحول لوريتيز من الاعتقاد بجمليّة اللغة، أو النصيّة إلى ما أصبحت معظم التحليلات المعارضة للماهيوية مشدودة إليه. وتريد لوريتيز أن تناقش أن اللغة ليس المصدر والمكان الوحيدين للمعنى، وأن العادات والممارسات هامة جداً في بناء المعنى، وأنه من خلال ممارسات تحليل ذاتي يمكننا أن نعيد توضيح الذاتانية الأنثوية. إن الجنوسه ليست هي النقطة التي ينبغي البدء منها من حيث كونه شيء محدَّد، ولكنه، بدلاً من ذلك، هو تشكيل أو معنى مُفترَض بطريقة غير اعتباطية من خلال مصفوفة عادات وممارسات ونقاشات. علاوة على ذلك، إنه تفسير لتاريخنا ضمن مجموعة أفكار استطرادية معينة، تاريخ نكون فيه كلانا ذوات لبناء اجتماعي وخاضعين.

إن ميزة تحليل من هذا القبيل هي قدرته على توضيح مفهوم لذاتانية ذات جنوسه بدون التأكيد عليه بطريقة أو بأخرى لكل الأوقات. ونظراً لذلك، ونظراً للخطر الذي تفرضه مفاهيم الماهيوية للذات، فإنه يبدو من الممكن والمرغوب فيه تفسير ذاتانية ذات جنوسه فيما يتعلق بعادات وممارسات ونقاشات ملموسة، والاعتراف بسلاسة هذه الأمور في الوقت ذاته.

وكما ... يذكرنا ... لاكان، فإننا ينبغي أن نؤكد باستمرار ضمن أي وصف للذاتانية على البعد التاريخي.[29] وهذا سيترصد للميل إلى إنتاج أوصاف عامة، أو شاملة، أو ماهيوية، عن طريق جعل جميع نتائجنا مُحتمَلة وقابلة للتعديل. لذا، فمن خلال مفهوم للذاتية البشرية بوصفها مُلكية ومنبثقة عن الخبرة المؤرخة، يمكننا أن نقول أن "الذاتانية

النسوية مفسَّرة في هذا اللحظة على نحو كذا وكذا" وبدون أن يستلزم هذا أبداً مبدأ يمكن تعميمه بشأن "الأنثوية."

ويبدو لي أنه من المهم بالقدر ذاته أن أضيف لهذا النهج "سياسة هوية،" وهو مفهوم تطوّر من "بيان نسوية سوداء" لمنظمة نهر كومباهي."[30] والفكرة هنا هي أن هوية المرء تؤخذ (وتعرَّف) على أنها كنقطة انطلاق سياسية، وكدافع للعمل، وكتحديد لسياسة المرء. إن لوريتيز والمؤلفين الآخرين لـ *Yours in Struggle* واضحون بشأن الطبيعة الإشكالية لهوية المرء، وذاتية المرء، ومع ذلك يجادلون أن مفهوم سياسة الهوية مفيد لأن الهوية هي مسلَّمة سامية سياسياً. إن اقتراحهم يعني الاعتراف بهوية المرء على أنها تفسير دائماً، ومع ذلك هي نقطة انطلاق ضرورية.

♦ ♦ ♦

إن سياسة الهوية تقدِّم رداً حاسماً على فرضية الإنسان العام، والمنهجية السائدة للنظرية السياسية الغربية. ووفقاً للأخيرة، فإن تناول النظرية السياسية ينبغي أن يكون من خلال "ستار من الجهل" حيث تكون اهتمامات المنظّر وحاجاته الشخصية مركونة جانباً افتراضياً. إن الهدف هو نظرية ذات نطاق شامل حيث يمكن أن تذعن لها جميع الوسائل العقلانية وغير المنحازة، مثالياً، إذا تم إعطاؤها معلومات كافية. وبتجريدها من خصائصها، فإن هذه الوسائل تُعتبَر أنها قابلة للإقناع كامن على حد سواء. إن سياسات الهوية تقدِّم رداً مادياً على هذا، وبقيامها بذلك، فإنها تقف إلى جانب تحليل الطبقة الماركسية. إن النظرية السياسية الأفضل لن تكون نظرية مؤكدة من خلال ستار من الجهل، ستار من المستحيل تفسيره. وإلى حد ما، فإن النظرية السياسية ينبغي أن تبني نفسها على أساس فرضية أولية بأن جميع الأشخاص، بما فيهم المنظِّرين، يمتلكون هوية جسدية ومادية ستؤثر على جميع المطالبات السياسية، وستصدر حكماً عليها. وفي الواقع فإن النظرية السياسية الأفضل بالنسبة للمنظِّرة نفسها ستكون نظرية تعترف بهذه الحقيقة. وكما أراه، فإن مفهوم سياسات الهوية لا تفترض مسبقاً مجموعة حاجات موضوعية أو آثار سياسية رُزمت مسبقاً، وإنما تسبب إشكالية في ارتباط الهوية والسياسة، وتقدِّم الهوية على أنها عنصر في أي تحليل سياسي.

إذا جمعنا مفهوم سياسات الهوية مع مفهوم الذات كموقعية، يمكننا اعتبار الذات

على أنها غير ماهيوية، وناشئة من تجربة تاريخية، ومع ذلك تُبقي على قدرتنا السياسية على اعتبار الجنوسة نقطة انطلاق مهمة. لذا، يمكننا أن نقول في الوقت ذاته أن الجنوسة ليست طبيعية، أو بيولوجية، أو عالمية، أو لاتاريخية، أو جوهرية، ومع ذلك لا نزال نزعم أن الجنوسة هي ذات علاقة لأننا نعتبر الجنوسة على أنها موقع نتصرف منه سياسياً. ماذا يعني موقع هنا؟

عندما لا يتم تعريف مفهوم "امرأة" بمجموعة سمات معينة، وإنما بموقع معين، فإن صفات الشخص الداخلية المعرَّفة هكذا، لا يُدل عليها إلى هذا الحد على أنها كالسياق الخارجي الموضوع فيه ذلك الشخص. إن الوضع الخارجي يحدد موقع الشخص النسبي، تماماً كما يُعتبَر موقع البيدق على رقعة شطرنج آمناً أو في خطر، قوياً أو ضعيفاً، وفقاً لعلاقته بحجار الشطرنج الأخرى. إن التعريف الماهيوي للمرأة يجعل هويتها مستقلة عن وضعها الخارجي: طالما أن تنشئتها وسماتها السلمية هي فطرية، فهي مستقلة وجودياً عن موقعها فيما يتعلق بالآخرين أو بالظروف الخارجية التاريخية والاجتماعية بشكل عام. من ناحية أخرى، فإن التعريف الموقعي يجعل هويتها ذات صلة بسياق متغيّر باستمرار، وبوضع يشمل شبكة عناصر تتضمن آخرين، الظروف الاقتصادية الموضوعية، والعادات والأيديولوجيات السياسية الثقافية، وهلم جراً. من المستحيل تعريف المرأة بموقعها ضمن شبكة العلاقات هذه، عندئذ يصبح من الممكن إنشاء نقاش نسوي، ليس على أساس ادعاء بأن قدراتها الفطرية تم إعاقتها، وإنما بأن موقفها ضمن الشبكة يفتقر إلى السلطة والتحركية (قابلية التحرك). ويتطلب تغييراً جذرياً. إن موقف المرأة نسبي وليس فطرياً، ومع ذلك، ليس "غير مُقرر." ومن خلال النقد الاجتماعي والتحليل يمكننا أن نعرِّف المرأة عن طريق موقعها بالنسبة لشبكة ثقافية واجتماعية موجودة.

قد يبدو من المألوف جداً قول أن اضطهاد المرأة يشمل موقعها النسبي داخل المجتمع؛ ولكن زعمي يذهب أبعد من هذا. إنني أؤكد على أن الذاتانية نفسها (أو التجربة الذاتية لكونها امرأة)، وهوية المرأة بحد ذاتها يتم تشكيلها بواسطة موقع المرأة. من ناحية أخرى، هذا الرأي لا ينبغي أن يشير ضمناً إلى أن مفهوم "المرأة" مقرر بواسطة عناصر خارجية فحسب، وأن المرأة نفسها هي مجرد مُستقبلة سلبية لهوية أوجدتها هذه القوى. بالأحرى أنها هي نفسها جزء من الحركة السهلة التي جُعلت تاريخية، ولذا فالمرأة تساهم

بفعالية في السياق الذي يمكن وصفها ضمنه. وأود أن أدرج رأي لوريتيز هنا بأن هوية المرأة هي نتاج تفسيرها الشخصي، وإعادة بناءها لتاريخها، كمتوسطة من خلال السياق الثقافي الاستطرادي الذي تتمتع بقدرة على الوصول إليه[31]. لذا، فإن مفهوم الموقعيّة يشمل نقطتين: أولاً، كما تم ذكره سابقاً، أن مفهوم المرأة هو مصطلح علائقي يمكن تحديده فقط ضمن سياق (متحرك باستمرار)؛ ولكن، ثانياً، أن الموقع الذي تجد المرأة نفسها فيه يمكن أن يُستخدَم بفعالية (بدلاً من تجاوزه) كمكان لبناء المعنى، مكان من حيث يمكن أن يتم فيه بناء المعنى، بدلاً من مجرد المكان الذي يمكن *اكتشاف* المعنى فيه (معنى الأنوثة). إن مفهوم المرأة كموقعيّة يبين الطريقة التي تستخدم فيها النساء منظورهن الموقعي كمكان يتم منه تفسير القيم وبناءها أكثر من كونه مكان لمجموعة من القيم مقررة سلفاً. عندما تصبح النساء نسويات، فإن الأمر الحاسم الذي حدث ليس أنهن تعلمن أي حقائق جديدة عن العالم، وإنما أنهن وصلن إلى رؤية هذه الحقائق من موقع مختلف، من موقعهن كذوات. عندما تبدأ الذوات المستعمَرة بأن تكون ناقدة للموقف التقليدي السابق الذي كان لديهن تجاه المستعمرين، فإن ما يحدث هو أنهن يبدأن بالانتماء للمُستعمَر بدلاً من المستعمرين.[32] هذا الاختلاف في المنظور الموقعي لا يستلزم بالضرورة تغييراً في ما يؤخذ على أنه حقائق، بالرغم من أن الحقائق الجديدة يمكن أن تنشأ من الموقع الجديد، ولكن يستلزم تغييراً سياسياً في المنظور طالما أن نقطة الانطلاق، النقطة التي يُقاس منها كل شيء، قد تغيرت.

إذن، في هذا التحليل تسمح الموقعيّة بهوية محددة، بالرغم من كونها مرنة، للمرأة التي لا تقع في الماهيوية: المرأة هي موقع يمكن لسياسة النسوية أن تنشأ منه، بدلاً من كونها مجموعة سمات "قابلة للتحديد بموضوعية." وبرؤية الأمر بهذه الطريقة، فإن كوني "امرأة" يعني أن أتخذ موقعاً داخل سياق تاريخي متحرك، وأن نكون قادرات على اختيار ما نصنعه بهذا الموقع، وكيف نغيّر هذا السياق. من هذا المنظور لموقع محدد نوعاً ما، بالرغم من كونه مرن وقابل للتحوّل، يمكن للنساء أنفسهن أن يوضحن مجموعة من المصالح، وأن يرسخن السياسة النسوية.

[1988]

ملاحظات

1. Mary Daly, *Gyn/Ecology* (Boston: Beacon, 1978), 355.

2. المرجع نفسه، ص60 .

3. المرجع نفسه، ص59 .

4. المرجع نفسه، ص365 (تأكيد خاص بي).

5. Adrienne Rich, *On Lies, Secrets, and Silence* (New York: Norton, 1979), 18.

6. Adrienne Rich, *Of Woman Born* (New York: Bantam, 1977), 21.

7. المرجع نفسه، ص290 .

8. المرجع نفسه، ص21.

9. المرجع نفسه، ص292.

10. Cherrie Moraga, "From a Long Line of Vendidas: Chi-canas and Feminism," in *Feminist Studies / Critical Studies,* ed. Teresa de Lauretis (Bloomington: Indiana University Press, 1986), 180.

11. Michel Foucault, "Why Study Power: The Question of the Subject," in *Beyond Structuralism and Hermeneutics: Michel Foucault,* ed. Hubert L. Dreyfus and Paul Rabi-now, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1983), 212.

12. Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History," in *The Foucault Reader,* ed. Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984), 83.

13. Jacques Derrida, *Spurs,* trans. Barbara Harlow (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 49.

14. المرجع نفسه، ص51.

15. Biddy Martin, "Feminism, Criticism, and Foucault," *New German Critique* 27 (1982): 11.

16. Julia Kristeva, "Woman Can Never Be Defined," in *New French Feminisms,* eds. Elaine Marks and Isabelle de Courtivron, (New (York: Schocken, 1981), 137 (my italics.

17. Julia Kristeva, "Oscillation between Power and Denial," in Marks and Courtivron, eds., 166.

18. Teresa de Lauretis, *Alice Doesn't* (Bloomington: Indiana University Press, 1984), 5.

19. المرجع نفسه، ص ص5 ـ 6.

20. المرجع نفسه، ص 7.

21. المرجع نفسه، ص ص8ـ9.

22. المرجع نفسه، ص 11.

23. المرجع نفسه، ص 159.

24. المرجع نفسه، ص182. النصوص الرئيسة التي تعتمد لوريتيز عليها في تفسيرها للاكان، وإيكو، وبيرس، هي: Jacques Lacan, *Ecrits* (Paris: Seuil, 1966); Umberto Eco, *A Theory of Semiotics* (Bloomington: Indiana University Press, 1976), and *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotic of Texts* (Bloomington: Indiana University Press, 1979); and Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, vols. 1-8 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1931-58.

25. Lauretis, *Alice Doesn't* (n. 18 above), 182.

26. المرجع نفسه، ص 186 (الخط المائل خاص بي).

27. . Lauretis, ed. (n. 10 above), 8.

28. المرجع نفسه، ص9.

29. انظر Juliet Mitchell, "Introduction I," in Mitchell and Rose, eds., 4-5.

30. تم اقتراح هذا علي من قِبل تيريزا دو لوريتيز في حديث غير رسمي ألقته في Pembroke Center, 1984-85.

31. Teresa de Lauretis, "Feminist Studies/Critical Studies: Issues, Terms, Contexts," in Lauretis, ed. (n. 10 above), 8-9.

32. تم توضيح هذه النقطة من قِبل هومي باهابا في "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse," *October 28* (1984): 125-33; and by Abdur Rahman in his *Intellectual Colonisation* (New Delhi: Vikas, 1983).

83

التفكيك وإعادة التفسير/المساواة مقابل الفرق (التمييز): أو استخدامات نظرية ما بعد البنيوية للنسوية

جوان دبليو . سكوت

جوان دبليو . سكوت الولايات المتحدة . 1941– . مؤرخة، وصوت رئيس في تشكيل وتنظير مجال تاريخ المرأة . *Gender and the Politics of History* (1988), *Feminists Theorize the Political* (1992), *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man* (1996).

أن تحتاج النسوية إلى نظرية هو أمر بديهي (ربما لأنه هكذا كان يقال في كثير من الأحيان) . وما ليس واضحاً دائماً هو ما الذي ستفعله هذه النظرية، بالرغم من أن هناك فرضيات معينة مشتركة يمكننا أن نجدها في مجموعة واسعة من الكتابات النسوية . إننا نحتاج إلى نظرية يمكن أن تحلل أعمال المجتمع الأبوي في جميع مظاهره ـ الأيديولوجية والمؤسسية والتنظيمية والذاتية ـ ولا تفسّر استمراريات فقط، وإنما تفسّر التغيُّر على مر الزمن . إننا نحتاج إلى النظرية التي ستتيح لنا التفكير من حيث التعددية والتنوعات بدلاً من الوحدانيات والعموميات . إننا نحتاج إلى النظرية التي ستكسر التحكُّم المفاهيمي، على الأقل، لتلك التقاليد (الغربية) الخاصة بالفلسفة التي فسَّرت العالم هرمياً بشكل منهجي ومتكرر من حيث العموميات الذكورية والخصوصيات الأنثوية . إننا نحتاج إلى النظرية التي ستمكننا من الإعراب عن طرق بديلة للتفكير بالجنوسة (وبالتالي العمل وفقاً لها) وليس مجرد عكس التسلسلات الهرمية القديمة، أو تأكيدها . ونحتاج إلى النظرية التي ستكون مفيدة وذات صلة بالممارسة السياسية .

يبدو لي أن نص النظرية الرئيس، المُشار إليه على أنه ما بعد بنيوي، هو أفضل ما يلبي جميع هذه المتطلبات . إنها ليست النظرية الوحيدة بأي حال من الأحوال، وليست مواقفها وصياغاتها فريدة من نوعها . ولكن في حالتي الخاصة، فقد كان قراءة نظرية ما بعد بنيوية، والنقاش مع علماء في الأدب هو الذي وفّر عناصر التوضيح التي كنت أبحث عنها . لقد وجدت طريقة جديدة لتحليل بناءات المعنى، وعلاقات السلطة التي وضعت

فئات وحدوية عمومية موضع شك، وأضفت صفة تاريخية على مفاهيم كانت تُعامَل على أنها طبيعية (مثل رجل/امرأة)، أو مُطلَقة (مثل المساواة أو العدالة). إضافة إلى ذلك، فإن ما جذبني كان الصلة التاريخية بين الحركتين. فالحركتين النسائيتين ما بعد البنيوية والمعاصرة هما حركتان من أواخر القرن العشرين تتشاركان بعلاقة وعي ذاتي نقدية معينة لتقاليد فلسفية وسياسية مُعترَف بها. لذا، فإنه يبدو من الجدير بالاهتمام بالنسبة للباحثات النسويات استغلال هذه العلاقة لتحقيق مآربهن الخاصة[1].

هذه المقالة لن تناقش تاريخ هذه "الاستغلالات" المتنوعة، أو تشرح بتفصيل جميع الأسباب التي قد تدفع المؤرِّخة إلى الاطلاع على هذه النظرية لتنظِّم استعلامها.[2] ويبدو أن المقاربة الأعظم فائدة هنا هي تقديم قائمة قصيرة لبعض النقاط التاريخية الرئيسة، ومن ثم تكريس معظم جهدي لتوضيح معين. فالجزء الأول من هذه المقالة هو مناقشة موجزة لمفاهيم استُخدمت من قِبل ما بعد بنيويين، والتي هي مفيدة كذلك للنسويات. والجزء الثاني يطبِّق بعض هذه المفاهيم على واحدة من القضايا المُتنازع عليها بشدة بين النسويات المعاصرة (الأمريكية) ـ مناقشة "المساواة مقابل الفرق."

من بين المصطلحات المفيدة التي استأثرت بها النسويات من ما بعد البنيوية، هي اللغة، والخطاب، والفرق، والتفكيك وإعادة التفسير.

اللغة. باتباع عمل اللغويين البنيويين وعلم الإنسان، فإن المصطلح يُستخدَم لا ليعني ببساطة كلمات أو حتى مفردات ومجموعة من القواعد النحوية، وإنما يعنى، في الواقع، نظام تشكيك للمعنى: هذا يعني، أي نظام ـ لفظي تماماً أو غير ذلك ـ يتم من خلاله بناء المعنى، ويتم تنظيم الممارسات الثقافية، ووفقاً لذلك، يمثل الناس عالمهم ويفهموه، بما في ذلك من هم، وكيف يتصلون بالآخرين. و"اللغة" المفهومة بهذا الشكل هي تركيز جوهري للتحليل ما بعد البنيوي.

ولا يُفترض في اللغة أن تكون تمثيلاً للأفكار التي إما أن تؤدي إلى علاقات مادية أو تنتج هذه العلاقات عنها؛ وفي الواقع أن المقابلة مثالية/مادية هي مقابلة زائفة لفرضها على هذه المقاربة. وفي الواقع أن تحليل اللغة يقدِّم نقطة دخول هامة، ونقطة بداية لفهم كيف تم تصوّر العلاقات الاجتماعية، وبالتالي ـ لأن فهم كيف يتم تصورها يعني فهم كيفية عملها ـ كيف يتم تنظيم المؤسسات، وكيف يتم تجربة علاقات الإنتاج، وكيف يتم إنشاء هوية

جماعية. وبدون اهتمام باللغة وبالعمليات التي يتم بها تكوين معان وفئات، فإن المرء يقوم فقط بفرض نماذج مفرطة في التبسيط على العالم، نماذج تعمل على إدامة مفاهيم تقليدية أكثر مما تفتح مجالاً لإمكانات تأويلية جديدة.

إن الفكرة هي إيجاد طرق لتحليل "نصوص" معينة ـ ليس فقط كتباً ووثائق، بل كذلك تعبيرات كلامية من أي نوع، وبأية وسيلة بما فيها الممارسات الثقافية ــ من حيث معانٍ تاريخية ونصيّة معينة. ويصرّ مفكرو ما بعد البنيوية على أنه لا يوجد للكلمات والنصوص معانٍ ثابتة أو جوهرية، وأنه لا يوجد علاقة شفافة أو بديهية بينها وبين سواء أفكار أو أشياء، ولا يوجد تطابق أساسي أو مُطلَق بين اللغة والعالم. إذن فالأسئلة التي ينبغي الإجابة عليها في تحليل من هذا القبيل هي: كيف، وفي أي سياقات معينة، وفي أي مجتمعات من الناس، وبأي عمليات نصيّة أو اجتماعية، تم اكتساب المعنى؟ وبشكل عام أكثر، تكون الأسئلة هي: كيف تتغير المعاني؟ كيف ظهرت بعض المعاني كمعيارية، وأخرى حُجبت أو اختفت؟ ماذا تكشف هذه العمليات عن كيفية تشكُّل السلطة وعملها؟

الخطاب. بعض الإجابات على هذه الأسئلة تتوفر في مفهوم الخطاب، لا سيما أنه تم تطويره في كتاب ميشيل فوكو. إن الخطاب ليس لغة أو نصاً، وإنما بناء معين تاريخياً واجتماعياً ومؤسسياً لجمل، وتعبيرات، وتصنيفات، ومعتقدات. ويقترح فوكو أن توسيع المعنى ينطوي على صراع وسلطة، وأن المعاني هي موضع نزاع محلي ضمن "مجالات قوة" استطرادية، وأن (على الأقل منذ الحركة التنويرية) السلطة للسيطرة على مجال معين يكمن في ادعاءات بمعرفة (علمية) ليست مجسَّدة فقط في الكتابة، وإنما كذلك في منظمات انضباطية ومهنية، وفي مؤسسات (مستشفيات، وسجون، ومدارس، ومصانع)، وفي علاقات اجتماعية (طبيب/مريض، ومدرِّس/طالب، ورب عمل/عامل، ووالد/طفل، وزوج/زوجة). لذا، فإن الخطاب محتوى، أو معبَّر عنه، في منظمات ومؤسسات، وكذلك في كلمات؛ وجميعها تكوّن نصاً أو وثائق لتُقرأ.[3]

تتداخل المجالات الاستطرادية مع بعضها البعض، وتؤثر على بعضها البعض، وتتنافس فيما بينها؛ وتنجذب "لحقائق" بعضها البعض من أجل السلطة والشرعية. هذه الحقائق يُفترَض أن تكون خارج الإبداع البشري، إما أن تكون معروفة وبيّنة بذاتها أصلاً، أو ممكن اكتشافها من خلال بحث علمي. وبالتحديد لأنها مخصصة لحالة معرفة

موضوعية، فإنها تبدو على أنه لا جدال فيها، وبالتالي تصلح لتأدية مهمة قوية لإضفاء الشرعية. والنظريات الداروينية للانتخاب الطبيعي هي إحدى الأمثلة عن حقائق كهذه لإضفاء الشرعية؛ والنظريات البيولوجية عن الفرق الجنسي هي مثال آخر. إن قوة هذه "الحقائق" تأتي من الطريقة التي تعمل بها بوصفها معطيات أو مقدمات منطقية أولى لطرفي النقاش، بحيث يتم قولبة الفوارق الموجودة ضمن مجالات استطرادية بحيث تنجم عنها بدلاً من التشكك بها. لقد كان التألق الموجود في قدر كبير من عمل فوكو، ناجماً عن تسليط الضوء على الفرضيات المُشتركة لما كان يبدو على أنه آراء مختلفة كثيراً، وبالتالي عرض حدود النقد الراديكالي، ومدى سلطة الأيديولوجيات أو النظريات المعرفية المهيمنة.

إضافة إلى ذلك، بيّن فوكو كيف أن حتى التحديات للفرضيات الأساسية أصابت غالباً فشلاً ذريعاً. لقد تم تهميشها أو إسكاتها، وأجبرت على التقليل من أهمية أكثر مطالبها أساسية في سبيل تحقيق هدف قصير الأجل، أو تُستوعَب تماماً في إطار موجود. ومع ذلك فإن حقيقة التغيير هي أمر حاسم بالنسبة لمفهوم فوكو "لعلم الآثار،" وللطريقة التي يستخدم بها تناقضات من فترات تاريخية مختلفة لعرض آرائه. وكيف تحدث العملية بالضبط هو أمر لم يتم شرحه بالتفصيل على نحو يرضي كثير من المؤرخين، والذين يريد بعضهم نموذجاً سببياً أكثر صراحة. ولكن عندما تكون النظريات السببية عامة إلى حد كبير، فإننا غالباً ما ننجذب إلى فرضية الخطاب ذاته الذي ينبغي علينا التشكك فيه. (إذا كان ينبغي علينا التشكك في هذه الفرضيات، فقد يكون من الضروري التخلي عن المعايير الحالية للبحث التاريخي.) وبالرغم من أن البعض قرأ فوكو كرأي حول عدم جدوى النشاط البشري في النضال من أجل تغيير اجتماعي، فإنني أعتقد أنه يُفهم بشكل مناسب أكثر كتحذير من حلول بسيطة لمشاكل صعبة، كإسداء النصح لأطراف بشرية فاعلة لتفكر بشكل استراتيجي، وبوعي ذاتي أكثر بشأن الآثار والمعاني الفلسفية والسياسية للبرامج التي يقرّونها. ومن هذا المنظور، فإن كتاب فوكو يقدِّم طريقة هامة للتفكير بشكل مختلف (وربما أكثر إبداعاً) بسياسات التفسير السياقي للمعاني، وبمبادئ تنظيم للعمل السياسي مثل "المساواة" و"الفرق."

الفرق. بُعد هام للتحليل ما بعد البنيوي للغة له علاقة بمفهوم الفرق، المفهوم (تبعاً للغويات فيرديناند دو سوسير البنيوية) القائل أن المعنى مكوّن بواسطة فرق ضمني أو

صريح، وأن التعريف الإيجابي يعتمد على إنكار أو قمع شيء ممثَّل على نحو مُضاد له. لذا، فإن أي مفهوم مركزي في الواقع يحتوي على مادة مقموعة أو منكرة؛ ويتم إنشاؤه في تضاد صريح لمصطلح آخر. إن أي تحليل للمعنى ينطوي على إثارة هذه الإنكارات والتضادات، بحيث تفهم كيف (وما إذا كانت) تعمل في سياقات محددة. وتكون الأضداد معتمدة على استعارات، وإسنادات ترافقية، وغالباً في الخطاب الأبوي، يعمل الفرق الجنسي (الفرق ذكر/أنثى) على تشفير أو إنشاء معانٍ غير ذات علاقة حرفياً بالجنوسة أو بالجسد. وبتلك الطريقة، فإن معاني الجنوسة تصبح مرتبطة بعدة أنواع من التمثيلات الثقافية، وهذه بدورها تُنشئ عبارات يتم بها تنظيم وفهم العلاقات بين النساء والرجال. إن إمكانيات هذا النوع من التحليل، ولأسباب واضحة، جذبت اهتمام وانتباه الباحثات النسويات.

إن الأضداد الثابتة التي تخفي المدى الذي يتم إليه عرض الأمور على أنها متناقضة هي، في الواقع، معتمدة على بعضها البعض ـ هذا يعني أنها تستمد معناها من تضاد مُنشأ بصفة خاصة، أكثر من كونها مُستمدَّة من تضاد ما متأصل أو مجرد. علاوة على ذلك، ووفقاً لجاك ديريدا، فإن الاعتمادية المتبادلة هرمية، مع تعبير واحد مهيمن أو سابق، والتعبير المضاد تابع وثانوي. ويناقش بأن التقليد الفلسفي الغربي يعتمد على أضداد ثنائية: وحدة/تنوع، وتطابق/اختلاف، وحضور/غياب، وعمومية/خصوصية. تُمنَح التعابير الرئيسة أفضلية؛ ويتم وصف مرافقاتها على أنها أضعف أو مُشتقة. ومع ذلك فإن التعابير الأولى تعتمد في معناها على التعابير الثانية وتشتقه منها إلى الدرجة التي تُرى فيها التعابير الثانوية على أنها منتِجة لتعريف التعابير الأولى. إذا كانت الأضداد الثنائية تقدِّم رؤية بالطريقة التي يتم فيها بناء المعنى، وإذا كنت تعمل، كما يقترح ديريدا، عندئذ لا يمكن للتحليل أو المعنى أن يقبل الأضداد الثنائية من قيمتها الظاهرة، وإنما ينبغي في الواقع أن "يفككها ويعيد تفسيرها" إلى العمليات التي تجسدها.

التفكيك وإعادة التفسير. بالرغم من أن هذا التعبير مُستخدَم بمرونة بين الباحثين ـ غالباً للإشارة إلى مشروع مفكِّك أو هدَّام ـ فإن له كذلك تعريف دقيق في كتاب ديريدا وأتباعه. إن التفكيك وإعادة التفسير ينطوي على تحليل عمليات الفرق في النصوص، والطرق التي يتم بها جعل المعاني تعمل. وتتألف الطريقة من خطوتين مترابطتين: عكس وتنحية الأضداد الثنائية. هذه العملية المزدوجة تُظهِر أن التواكل المتبادل لعبارات تبدو مرتبطة بتاريخ معين ومعانيها منفصلة ظاهرياً. وتظهرهم على أنهم ليسوا طبيعيين، وإنما

أضاد مركبة، مركبة لغايات معينة في سياقات معينة. وتصف الناقدة الأدبية باربارة جونسون التفكيك وإعادة التفسير على أنه يعتمد بشكل حاسم على الفرق.

> إن نقطة البداية هي غالباً الفرق الثنائي الذي يُرى فيما بعد على أنه وهم أوجده عمل لفوارق من الأصعب بكثير تحديدها. إن الفوارق بين الكينونات ... تُعرَض على أنها مبنية على أساس قمع لفوارق ضمن الكينونات، والطرق التي تختلف بها الكينونة عن نفسها ... لذا، فإن "تفكيك وإعادة تفسير" التضاد الثنائي هو ليس إلغاء لجميع قيم الفوارق؛ إنها محاولة لاتباع تأثيرات قوية حاذقة للفوارق العاملة أصلاً داخل وهم التضاد الثنائي.[4]

إذن فالتفكيك وإعادة التفسير هو ممارسة هامة لأنها تتيح لنا أن نكون ناقدين للطريقة التي تكون فيها الأفكار التي نريد استخدامها معبَّر عنها بطريقة عادية، ومعروضة بنماذج معنى يمكن أن تقوض الغايات التي نسعى إلى تحقيقها. إن الحالة التي نحن بصددها ـ حالة المعنى الموضح بطريقة إحباط ذاتي سياسياً ـ هي نقاش "المساواة مقابل الفرق" بين النسويات. هنا تم إنشاء التضاد الثنائي ليمنح خياراً للنسويات، إما إقرار "المساواة" أو نقيضها المُفترَض "الفرق." في الواقع أن النقيض ذاته يخفي الاعتمادية المتبادلة للتعبيرين، وذلك لأن المساواة لا تعني إزالة الفرق، والفرق لا يحول دون المساواة.

في السنوات القليلة الماضية، كانت "المساواة مقابل الاختلاف" تُستخدَم كاختزال لتمييز المواقف النسوية المتنازعة والاستراتيجيات السياسية.[5] وأولئك الذين يجادلون أن الاختلاف الجنسي ينبغي أن يكون اعتبار غير ذي علاقة في المدارس، وفي التوظيف، وفي المحاكم، وفي الهيئة التشريعية، يدخلون في فئة المساواة. وأولئك الذين يصرون على أن المناشدات نيابة عن النساء ينبغي أن تتم من حيث تلبية الحاجات، والمصالح، والصفات المُشتركة بين النساء كمجموعة، يوضعون في فئة الفرق. وفي الصدامات حول تفوق واحدة أو أخرى من هذه الاستراتيجيات، فقد استحضرت النسويات التاريخ والفلسفة والمبادئ الأخلاقية، وابتكرت ألقاباً جديدة قابلة للتصنيف: النسوية الثقافية، والنسوية الليبرالية، والانفصالية النسوية، وهلم جراً. وفي الآونة الأخيرة، تم استخدام النقاش حول المساواة والفرق لتحليل قضية سيرز، دعوى التمييز الجنسي المرفوعة ضد عملاق تجارة التجزئة من قبل لجنة تكافؤ فرص العمل (EEOC) في 1984، والتي أدلت فيها أليس كيسلر ـ هاريس وروزاليند روزنبيرغ بشهاديتهما في طرفين متقابلين.

لقد كان هناك كثير من المقالات التي كُتِبَت عن قضية سيرز، من بينها مقالة حديثة بقلم روث ميلكمان. تصرّ ميلكمان على أن نهتم بالسياق السياسي لمبادئ خالدة ظاهرياً؛ "إننا نتجاهل الأبعاد السياسية في نقاش المساواة مقابل الفرق معرضين أنفسنا للخطر، لا سيما في فترة ظهور المحافظين من جديد مثل الوقت الحاضر." وتختم:

> طالما أن هذا هو السياق السياسي الذي نجد أنفسنا فيه، فإن الباحثات النسويات ينبغي أن يكنّ مدركات للخطر الحقيقي من أن مناقشات حول "الفرق" أو "ثقافة المرأة" ستُطبَّق في استخدامات مختلفة عن تلك التي تم تطويرها أصلاً لأجلها. إن ذلك لا يعني أنه ينبغي أن نتخلى عن هذه النقاشات، أو المجال الفكري الذي فتحوه؛ إنه يعني أنه ينبغي أن يكون لدينا وعي ذاتي في صياغاتنا، واضعين نصب أعيننا الطرق التي يمكن بها استغلال عملنا سياسياً.[6]

إن صياغة ميلكمان التي تُظهِر بدقة فارقاً بسيطاً، تدل ضمناً على أن المساواة هي مسارنا الأكثر أماناً، ولكنها مترددة كذلك في رفض الفرق بكامله. إنها تشعر بحاجة إلى اختيار جانب، ولكن أي جانب هو المشكلة. إن ازدواجية ميلكمان هي مثال على ما اسمته المنظِّرة القانونية مارثا مينو في سياق آخر "مُعضلة الفرق". وتبيّن مينو: "إن تجاهل الاختلاف في حالة الجماعات التابعة يترك مكانة حيادية ذات عيوب." ولكن التركيز على الفرق يمكن أن يؤكد على وصمة الانحراف. "إن كل من التركيز على الفرق وتجاهله يجازف في إعادة خلقه. هذه هي معضلة الاختلاف."[7] وتقترح مينو أن المطلوب هو طريقة جديدة للتفكير بالفرق، هذا الأمر ينطوي على رفض فكرة أن المساواة مقابل الفرق تشكّل تعارضاً. وبدلاً من صياغة تحليلات واستراتيجيات وكأن هذه الأزواج الثنائية كانت خالدة وصحيحة، فإننا نحتاج لأن نسأل كيف يعمل التزواج ثنائي التفرع للمساواة والفرق بحد ذاته. وبدلاً من البقاء مع الخطاب السياسي الحالي، فإننا نحتاج إلى إخضاع هذه التعابير لدراسة نقدية. وإلى أن نفهم كيف تعمل المفاهيم لتقيد وتفسِّر معان محددة، فإنه لا يمكننا أن نجعلها تعمل لصالحنا.

وتقترح نظرة عن كثب إلى الدليل في قضية سيرز أن المساواة مقابل الفرق يمكن أن لا تصف بدقة الطرفين المتنازعين في قضية سيرز. وخلال الإدلاء بالشهادة، فإن معظم النقاشات ضد المساواة ولصالح الفرق تم تقديمها، في الواقع، من جانب محامو سيرز أو من جانب روزاليند روزنبيرغ. لقد أنشأوا خصماً أكدوا ضده أن الرجال والنساء كانوا

يختلفون عن بعضهم البعض، وأن "الفوارق الرئيسة" ـ نتيجة ثقافة على أنماط تنشئة اجتماعية متواجدة منذ حين ـ أدت إلى افتقار المرأة المُفترَض للاهتمام بأعمال تعتمد على عمولة المبيعات. ولدعم ادعائه بأن الفرق الجنسي، وليس التمييز، هو الذي كان من الممكن أن يفسِّر نماذج التوظيف في سيرز، نسب دفاع سيرز إلى لجنة تكافؤ فرص العمل (EEOC) افتراض لم يقدِّمه أحد بتلك التعابير ـ أن للنساء وللرجال مصالح مماثلة. لم تجادل أليس كيسلر ـ هاريس أن النساء كن مثل الرجال؛ بل استخدمت مجموعة متنوعة من الاستراتيجيات لتعارض تأكيدات روزنبيرغ. أولاً، جادلت أن الدليل التاريخي يشير إلى تنوع في الوظائف التي شغلتها المرأة فعلياً أكثر مما افترضت روزنبيرغ. ثانياً، أكدت أن الاعتبارات الاقتصادية تعوض عادة عن آثار التنشئة الاجتماعية في مواقف النساء تجاه التوظيف. وثالثاً، بيّنت أن التمييز في العمل على أساس الجنس كان نتيجة تفضيلات صاحب عمل، وليس خيارات موظف. وتؤكد كيسلر ـ هاريس أن مسألة خيارات المرأة لا يمكن أن تُحل عندما تكون عملية التوظيف نفسها قد حددت مُسبقاً النتيجة، فارضة معايير مُعممة على أساس الجنوسة لم تكن بالضرورة ذات علاقة بالعمل الذي في متناول اليد. فالمناقشة، إذن، لم تتمحور حول المساواة مقابل الفرق، ولكن حول علاقة الأفكار العامة للفرق الجنسي في سياق معين.[8]

ولإثبات أن القضية ضد تمييز صاحب العمل على حق، استشهد محامو لجنة تكافؤ فرص العمل باستبيانات لطالبي عمل متحيزة بشكل واضح، وبتصريحات من جانب موظفي شؤون الموظفين، ولكن لم يكن لديهم أفراد للإدلاء بشهادة تفيد أنهم عانوا من التمييز. وأشارت كيسلر- هاريس إلى أنماط سابقة للتمييز على أساس الجنس في سوق العمل على أنه نتاج خيارات صاحب العمل، ولكنها، في الغالب، كانت تستشهد بالتاريخ لإفشال زعم روزنبيرغ أن النساء كمجموعة كنّ يختلفن، على نحو منتظم، عن الرجال في تفاصيل سلوكهن، بدلاً من الاصرار على أن التنوع كان يميز خيارات عمل الأنثى (كما كان يميز خيارات عمل الذكر)، وأنه لم يكن من المعقول في هذه القضية الحديث عن النساء كمجموعة متماثلة. لقد عرّفت المساواة لتعني افتراضاً أنه يمكن أن يكون للنساء وللرجال اهتمام متساو في الأعمال التي تعتمد على العمولة. ولم تزعم أن للنساء وللرجال، بالتعريف، مثل هذا الاهتمام المتساوي. بل أثارت كيسلر ـ هاريس ولجنة تكافؤ فرص العمل الشكوك حول علاقة التعميمات، بشأن تصرفات النساء والرجال المتناقضة

بالضرورة، بقرارات التوظيف. ناقشت لجنة تكافؤ الفرص أن ممارسات سيرز في التوظيف عكست مفاهيم اختلاف جنسي غير دقيقة، وغير قابلة للتطبيق؛ ناقشت سيرز أن الفوارق "الأساسية" بين الجنسين (وليست إجراءاتها الخاصة) فسَّرت اختلال توازن الجنوسة في قوتها العاملة.

لقد كانت قضية سيرز معقدة بحقيقة أن جميع الأدلة المُقدَّمة تقريباً كانت إحصائية. لذا، كان يمكن لشهادة المؤرخين أن تكون استدلالية فقط، على أحسن تقدير. فقد حاول كل منهم أن يسعى إلى تفسير فوارق إحصائية صغيرة بالإشارة إلى تعميمات إجمالية عن التاريخ الكلي للنساء العاملات؛ وعلاوة على ذلك، لم يكن لدى أي من المؤرخين كثير من المعلومات عن ما قد حدث فعلاً في سيرز. لقد أُجبروا، بدلاً من ذلك، على القَسَم على حقيقة أو كذب التعميمات التأويلية المعدة من أجل غايات غير المحاججة القانونية، وأُجبروا على معالجة فرضياتهم التأويلية كمسائل واقعية. إن قراءة الاستجواب الدقيق لكيسلر- هاريس مُلهم في هذا المجال. فكل تفسير من تفسيراتها الدقيقة لتاريخ عمل المرأة تم دفعه إلى تأكيد مختزل عن طريق إصرار محامي سيرز بأن تجيب على الأسئلة بنعم أو بلا. وبشكل مماثل، تجنب دحض روزاليند روزنبيرغ لأليس كيسلر- هاريس تفسير المؤرخين السياقي الدقيق للدليل، وبدلاً من ذلك سعت لفرض معيار إتساق مطلق. وقد وضعت شهادة كيسلر ـ هاريس في المحاكمة إلى جانب كتابها المنشور سابقاً (الذي أكدت فيه كيسلر ـ هاريس على الفوارق بين العاملين الإناث والذكور في مقاربتهم للعمل، مناقِشة أن النساء كن ذوات توجُّه منزلي أكثر، وفردانية أقل من الرجال) في محاولة لإثبات أن كيسلر ـ هاريس ضللت المحكمة.[9] ومن ناحية أخرى، خارج قاعة المحكمة، كان يمكن كذلك تفسير تفاوت حجة كيسلر ـ هاريس بطرق أخرى. فيما يتعلق بتاريخ العمل الذي استبعد النساء نموذجياً، فقد يكون من المنطقي أن يكون هناك تعميم مفرط إزاء خبرة المرأة، بالتأكيد على الفرق لتوضيح أن التعبير العام "عامل" كان في الواقع إشارة إلى ذكر ولا يمكنه تفسير جميع جوانب خبرات عمل المرأة. وفيما يتعلق بصاحب العمل الذي يسعى إلى تبرير التمييز بالإشارة إلى الفرق الجنسي، فقد كان من المنطقي أكثر إنكار آثار الفرق الإجمالية عن طريق التأكيد، بدلاً من ذلك، على تنوع وتعقيد سلوك ودافع المرأة. في الحالة الأولى، أدى مثَّل الفرق وظيفة إيجابية كاشفاً الظلم المتواري في تعبير يُفترَض أنه حيادي؛ وفي الحالة الثانية، أدى مثَّل الفرق غاية سلبية مبرراً ما اعتقدت

كيسلر- هاريس على أنه معاملة غير متكافئة. وبالرغم من أنه كان يمكن تجنب عدم الاتساق بمزيد من التحليل بوعي ذاتي "لمعضلة الفرق،" فقد كانت مواقف كيسلر ـ هاريس المختلفة تأكيدات مختلفة بشكل شرعي إلى حد ما لسياقات مختلفة: فقط في قاعة المحكمة كان يمكن اعتبارها كإثبات لسوء نية.[10]

إن المطالب الصارمة في قاعة المحكمة بالتساوق و"الحقيقة" تبيّن كذلك الصعوبات العويصة للنقاش حول الفرق. وبالرغم من أن شهادة المؤرخين كان ينبغي أن تفسِّر فقط تفاوتاً صغيراً نسبياً في أعداد النساء والرجال الموظفين بأعمال تعتمد على عمولة المبيعات، بدوام كامل، فإن التفسيرات التي فُضِلَت كانت الإجمالية والمُطلَقة.[11] وفي الاستجواب الدقيق، وجدت تفسيرات كيسلر ـ هاريس المتعددة أنها متناقضة ومربكة، بالرغم من أن القاضي أثنى على روزنبيرغ لتساوق ووضوح تفسيراتها.[12] وكان ذلك، جزئياً، لأن روزنبيرغ التزمت بنموذج متراص ربط التنشئة الاجتماعية، بشكل غير إشكالي، بالخيار الفردي؛ وجزئياً كان لأن أوصافها لفوارق الجنوسة توافقت مع وجهات نظر معيارية سائدة. خلافاً لذلك، كان لدى كيسلر ـ هاريس مشكلة في إيجاد نموذج بسيط من شأنه، في الوقت ذاته، أن يعترف بالفرق ويرفضه كتفسير مقبول لنموذج التوظيف في سيرز. لذا فقد وقعت في أزمة كبيرة بالمحافظة على قضيتها في مواجهة استجواب عدواني. من ناحية أخرى، فقد وجهَت إليها تهمة ادعاء أن الانتهازية الاقتصادية أثرت على النساء والرجال على حد سواء (وبالتالي للاعتقاد أن النساء والرجال كانوا سيان). إذن، كيف يمكنها أن تفسِّر الفوارق التي حددها عملها ذاته؟ من ناحية أخرى، كانت تُعتبَر (من قِبل روزنبيرغ) أنها تتصف بالتخريب، وذلك للتلميح بأن جميع أصحاب العمل ربما يكون لديهم بعض المصالح في تحديد جنوسة القوة العاملة، وللاستنباط من نظريتها (على ما يبدو الماركسية)، نتيجة "تآمرية" بشأن سلوك سيرز.[13] إذا كانت نماذج التمييز التي أشارت إليها كيسلر ـ هاريس حقيقية، بالرغم من ذلك، فإن أحد آثارها ربما يكون نوع الفرق الذي بيّنته روزنبيرغ. اعتمدت كيسلر ـ هاريس ومحاموها، المحصورين في إطار استخدام روزنبيرغ لدليل تاريخي، على استراتيجية سلبية جوهرياً، مقدمين تفاصيل مُعدَّة لتعقّد تأكيدات روزنبيرغ وتضعفها. لم تعارض كيسلر ـ هاريس مباشرة مواطن الضعف النظرية لنموذج روزنبيرغ للتنشئة الاجتماعية، ولم تقدِّم نموذجاً بديلاً خاصاً بها. فقد كان ذلك سيتطلب، على ما أعتقد، إما تطوراً تاماً للقضية

بالنسبة لصالح تمييز صاحب العمل، أو إصراراً بكل معنى الكلمة على مجرى النقاش في "الفوارق" عن طريق عرض صيغة "المساواة مقابل الفرق" على أنها وهم.

في الختام، فإن أكثر حجج كيسلر ـ هاريس دقة تم رفضها بوصفها متناقضة أو غير قابلة للتطبيق، وجاء قرار القاضي لصالح سيرز، مكرراً حجة الدفاع في أن فرضية المصالح المتساوية كانت "لا أساس لها من الصحة" بسبب الفوارق بين النساء والرجال.[14] ولم يُرفض موقف لجنة تكافؤ الفرص فحسب، وإنما تم إقرار سياسات سيرز في التوظيف بصراحة. ووفقاً للقاضي، لأن الفرق كان حقيقياً وأساسياً، فإنه يمكن أن يفسر تغييرات إحصائية في التوظيف في سيرز. لقد أُعيد تعريف التمييز من جديد على أنه ببساطة الاعتراف بالفرق "الطبيعي" (كيفما تم إنتاجه ثقافياً أو تاريخياً)، متناسباً بشكل جيد مع مبادئ حزب المحافظين الذي ينتمي إليه ريغان. لقد تم استبدال الفرق بعدم المساواة، النقيض الملائم للمساواة، بحيث أصبح تفسيراً لعدم المساواة وأضفى الشرعية عليها. ويوضح قرار القضاة عملية وصفتها الناقدة الأدبية نعومي سكور في سياق آخر: "إنها تجعل الفرق أمراً جوهرياً، وتجعل عدم المساواة الاجتماعية أمراً طبيعياً."[15]

تقدِّم قضية سيرز درساً واقعياً في عملية مجال استطرادي، بمعنى مجال سياسي. إن تحليل اللغة هنا يوفر استبصاراً ليس فقط في التلاعب بالمفاهيم والتعريفات، وإنما كذلك في تطبيق وتبرير السلطة المؤسسية والسياسية. والإشارات إلى الفوارق التصنيفية بين النساء والرجال وضعت التعابير التي دافعت بها سيرز عن سياساتها، وعارضتها لجنة تكافؤ فرص العمل. لقد كانت المساواة مقابل الفرق هي الفخ الفكري الذي جادل ضمنه المؤرخون ليس بشأن تفاوتات صغيرة في ممارسات سيرز في التوظيف، وإنما بشأن السلوكيات المعيارية للنساء والرجال. وبالرغم من أننا قد نخلص إلى نتيجة تفيد بأن توازن القوى كان ضد لجنة تكافؤ فرص العمل في الوقت الذي كان يُستمع فيه إلى القضية، وأنه بسبب ذلك كانت نتيجتها حتمية (جزء من خطة ريغان لإلغاء برنامج نظام الحصص للنساء والأقليات في العمل والتعليم (الإجراء الإيجابي) المعتمد في سبعينيات القرن العشرين)، فلا نزال بحاجة إلى تنظيم نقد لما حدث بحيث يمكن أن يكون مفيداً في الجولة التالية من المواجهة السياسية. كيف ينبغي فهم هذا الموقف؟

عند ربط المساواة والفرق بشكل ثنائي، فإنهما يُنشئان خياراً مستحيلاً. فإذا اختار

المرء المساواة، فإنه يُجبَر على قبول مفهوم أن الفرق هو نقيضها. وإذا اختار المرء الفرق، فإنه يعترف بأن المساواة بعيدة المنال. تلك هي المُعضلة، إلى حد ما، الظاهرة في استنتاج ميلكمان الوارد أعلاه. ولا يمكن للنسويات التخلي عن "الفرق"؛ لقد كان أداتنا الأكثر إبداعاً. لا يمكننا التخلي عن المساواة، على الأقل طالما نريد ذكر مبادئ وقيم نظامنا السياسي. ولكن من غير المنطقي بالنسبة للحركة النسوية أن تسمح بأن يتم حصر آرائها بالفئات الموجودة مسبقاً، وأن يتم وصف النزاعات السياسية من قِبل انشطار ثنائي لم نخترعه. إذن، كيف نعرِّف ونستخدم مفاهيم الفرق الجنسي ومع ذلك نطرح مناقشات لصالح المساواة؟ إن الجواب الوحيد هو جواب مزدوج: إماطة اللثام عن علاقة السلطة المبنية عن طريق طرح المساواة كنقيض للفرق، والرفض لتفسيره الناتج، ثنائي التفرع، للخيارات السياسية.

لا يمكن أن تُنشئ المساواة مقابل الفرق خيارات للسياسيات النسوية؛ إن الاقتران المتضاد يسيء تمثيل علاقة التعبيرين. فالمساواة، في النظرية السياسية للحقوق التي تكمن وراء مطالب مجموعات مستبعدة بالعدالة، تعني تجاهل الفوارق بين الأفراد لغاية معينة، أو في سياق معين. ويعبر ميشيل والتزر عن ذلك بهذه الطريقة: "إن المعنى الأساسي للمساواة سلبي؛ والمساواتية في أصولها هي سياسة الإبطالي (مؤيد لمبدأ إبطال الاسترقاق). ولا تهدف إلى إزالة جميع الفوارق، بل مجموعة معينة من الفوارق، ومجموعة مختلفة في أوقات وأماكن مختلفة."[16] هذا يفترض انسجام اجتماعي لدراسة أشخاص مختلفين بوضوح على أنهم متساوون (وليس متماثلين) من أجل غاية محددة. في هذا الاستعمال، يكون عكس المساواة هو عدم المساواة أو عدم التكافؤ، عدم تكافؤ الأفراد أو الجماعات في ظروف معينة من أجل غايات معينة. لذا، من أجل غايات المواطنَة الديمقراطية، فقد كان مقياس التكافؤ، في أوقات مختلفة، الاستقلال، أو الملكية، أو العِرق، أو الجنس. لذا، فإن المفهوم السياسي للمساواة يشتمل، في الواقع يعتمد، على اعتراف بوجود الفرق. إن المطالبات بالمساواة متوقفة على مناقشات ضمنية، وعادة غير مُعترَف بها من جانب الفرق؛ وإذا كان الأفراد، أو الجماعات، متماثلين، أو سيان، فإنه لن يكون هناك حاجة لطلب المساواة. قد تُعرَّف المساواة على أنها عدم اكتراث مُتعمَّد بفوارق محددة.

إن عكس الاختلاف في معظم الاستخدامات هو التماثلية أو التطابق. ولكن حتى هنا ينبغي أن يتم تحديد التباين والسياق. ولا يوجد هناك شيء بيِّن بذاته أو مبهم في الفرق،

حتى إذا كانت حقيقة الفرق ـ الفرق الجنسي، على سبيل المثال ـ تبدو واضحة للعين المجردة. ويتوجب أن تكون الأسئلة دائماً هي: ما هي الميزات أو الجوانب التي تجري مقارنتها؟ ما هي طبيعة المقارنة؟ كيف تم بناء معنى الفرق؟ ومع ذلك، ففي شهادة سيرز، وفي بعض النقاشات بين نسويات، فإن الفوارق (جنسية) تُفترَض على أنها حقيقة ثابتة لا تتغير، ومعناه متأصل في تصنيفات أنثى وذكر. إن المحامين المدافعين عن سيرز يعبروا عن ذلك بهذه الطريقة: "إن معقولية الافتراضات المسبقة للجنة تكافؤ فرص العمل للتماثل ذكر/أنثى فيما يتعلق بالتفضيلات، والاهتمامات، والمؤهلات هي ... صُلب القضية."[17] من ناحية أخرى، فإن الفكرة من معارضة لجنة تكافؤ فرص العمل لم تكن أبداً التماثل، وإنما لاعلائقيّة الفوارق التصنيفية.

إن التقابل رجال/نساء، كما وظفته روزنبيرغ، أكّد على عدم إمكانية مقارنة الجنسين، وبالرغم من أن التاريخ والتنشئة الاجتماعية كانت العوامل التفسيرية، فإن هذه كانت تنسجم مع الاختلافات التصنيفية الناجمة عن حقائق الفرق الجسدي. عندما تتم إثارة التقابل رجال/نساء، كما حدث في قضية سيرز، فإن ذلك يعزو قضية محددة (التفاوت الإحصائي الصغير بين النساء والرجال الموظفين في وظائف تعتمد على العمولة) إلى مبدأ عام (الفوارق "الأساسية" بين النساء والرجال). إن الفوارق داخل كل مجموعة يمكن أن تنطبق على هذه الحالة الخاصة ـ على سبيل المثال، حقيقة أن بعض النساء ربما يخترن وظائف "عنيفة" أو "معرَّضة للخطر،" أو أن بعض النساء قد يفضلن وظائف عالية الأجر على وظائف منخفضة الأجر ـ تم استثناؤها بالتعريف في تقابلات بين المجموعتين. إن المفارقة هي، بالطبع، أن الحالة الإحصائية تطلَّبت أن يتم تفسير نسبة مئوية صغيرة فقط من سلوكيات النساء. ومع ذلك، فإن الشهادة التاريخية قد جادلت فئوياً بشأن "المرأة." لذا، أصبح من المستحيل المجادلة (كما حاولت لجنة تكافؤ فرص العمل وكيسلر ـ هاريس) أنه داخل فئة الإناث، تُبدي النساء، عادة، جميع أنواع السلوكيات "الذكورية،" وتشاركن فيها. وأن التنشئة الاجتماعية هي عملية معقدة لا تُنتِج خيارات موحّدة. وربما كان من الضروري الهجوم مباشرة على التفكير التصنيفي بشأن الجنوسة لإثبات صحة الرأي. حيث أن التقابل المعمَّم ذكر/أنثى يعمل على إخفاء الفوارق بين النساء في السلوك والشخصية، والرغبة، والذاتانية، والجنسانية، وتحديد الجنوسة، والخبرة التاريخية. وفي ضوء إصرار

روزنبيرغ على أولوية الفرق الجنسي، فإن إصرار كيسلر ـ هاريس على خصوصية (والجانب التاريخي المتغيّر) لأفعال المرأة يمكن أن يُرفَض بوصفه مطلب غير منطقي وتافه.

إن البديل للتفسير الثنائي للفرق الجنسي ليس التماثل، أو التطابق، أو التخنث. وبإدراج النساء تحت فئة هوية "إنسانية" عامة، فإننا نفقد خصوصية التنوع الأنثوي، وخبرات المرأة؛ بكلمات أخرى، نتراجع نحو الوراء إلى تلك الأيام عندما كانت تُفترَض قصة "الرجل" على أنها قصة كل شخص، وعندما كانت النساء "محجوبات عن التاريخ،" وعندما كانت الأنثى بمثابة العكس السلبي، "الآخر،" من أجل بناء هوية ذكورية إيجابية. إنه ليس التماثل أو التطابق بين النساء والرجال هو ما نريد أن نطالب به، وإنما تنوع معقد ومتغير تاريخياً أكثر مما هو مسموح به بالتقابل ذكر/أنثى، تنوع يتم التعبير عنه كذلك بشكل مختلف من أجل غايات مختلفة في سياقات مختلفة. في الواقع أن الازدواجية التي يوجدها التقابل تجتذب صنفاً واحداً من الفوارق، وتحيطه بتفسيرات بيولوجية، وبعدئذ تعالج كل طرف من طرفي التقابل على أنه ظاهرة وحدوية. وكل شيء في كل فئة (ذكر/أنثى) يُفترَض أن يكون مطابقاً؛ ومن هنا، فإن الفوارق ضمن أي من الفئتين يتم طمسها. خلافاً لذلك، فإن هدفنا ليس رؤية الفوارق بين الجنسين فقط، وإنما الطريقة التي تعمل بها لقمع الفوارق داخل مجموعات الجنوسة. إن التماثل المُنشأ من كل جانب من التناقض الثنائي يخفي اللعبة المتعددة للفوارق، وتديم لاعلاقيتها وكونها غير مرئية.

إذن، فإن وضع المساواة والفرق في علاقة تضادية له تأثير مزدوج. إنه يرفض الطريقة التي تكرر فيها ظهور الفرق منذ زمن طويل في مفاهيم سياسية للمساواة، ويقترح أن التماثل هو الأساس الوحيد الذي يمكن المطالبة بالمساواة بناء عليه فقط. لذا، فإنه يضع النسويات في وضع مستحيل، طالما أننا نجادل ضمن شروط الخطاب الموضوع من قِبل هذا التقابل فإننا نسلّم بالفرضية المُحافِظة القائلة بأنه إذا لم تتمكن النساء من أن تكنَّ مماثلات للرجال في جميع النواحي، فإنه لا يمكننا أن نتوقع أن نكون على قدم المساواة معهم (متساويات معهم). إن البديل الوحيد، كما يبدو لي، هو رفض وضع المساواة مقابل الفرق، والإصرار باستمرار على الفوارق ـ الفوراق كشرط للهويات الفردية والجماعية، الفوارق كمعارضة مستمرة لتثبيت تلك الهويات، والتاريخ بوصفه مثالاً توضيحاً متكرراً للعبة الفوارق، الفوارق بوصفها المعنى الحقيقي للمساواة بحد ذاتها.

من ناحية أخرى، فإن تجربة أليس كيسلر ـ هاريس في قضية سيرز تبيّن أن التأكيد على الفوارق في مواجهة فئات الجنوسة، ليست استراتيجية كافية. إن ما هو مطلوب بالإضافة لذلك هو تحليل لفئات جنوسة ثابتة بوصفها إقرارات معيارية تنظِّم الفهم الثقافي للفرق الجنسي. هذا يعني أنه ينبغي علينا أن نفتح التعبيرين نساء ورجال للتدقيق بوصفهما يُستخدَمان لتعريف بعضهما البعض في بيئات معينة ـ أماكن العمل، على سبيل المثال. إن تاريخ عمل المرأة يحتاج لأن يُعاد سرده من هذا المنظور كجزء من قصة خلق قوة عاملة على أساس الجنوسة. في القرن التاسع عشر، على سبيل المثال، استندت مفاهيم معينة لمهارة الذكر على مقارنة مع عمل الأنثى (بالتعريف غير البارع). إن تنظيم، وإعادة تنظيم، عمليات العمل قد تم إنجازه بالاستناد إلى سمات الجنوسة عند العمال، بدلاً من الاستناد إلى قضايا التدريب، أو التعليم، أو الطبقة الاجتماعية. والتفاوتات في الأجور بين الجنسين كانت تُعزى إلى أدوار عائلية مختلفة بشكل أساسي، وتسبق (بدلاً من أن تنجم عن) ترتيبات التوظيف. وفي جميع هذه العمليات، فقد كان يتم إنشاء معنى "عامل" من خلال مقارنة بين السمات الطبيعية للنساء وللرجال، حسب الافتراض. إذا كتبنا تاريخ عمل المرأة عن طريق جمع بيانات تصف نشاطات، وحاجات، واهتمامات، وثقافة "العاملات النساء،" فإننا نترك جانباً المقارنة الطبيعية ونجسد فرقاً ثابتاً بين النساء والرجال. وبكلمات أخرى، فإننا نبدأ القصة، بعد فوات الأون، عن طريق قبول فئة ذات جنوسة ("العاملة المرأة")، بدون الحكم حسب معايير ذات صلة، والتي تحتاج بحد ذاتها إلى تحقيق لأن معناها له علاقة بتاريخها.

إذا كنا في تواريخنا نصل فئتي المرأة والرجل ببعضهما البعض، فهذا يعني، بطبيعة الحال، أنه ينبغي علينا كذلك أن نعترف بالطبيعة المشروطة والمحددة لمطالبنا السياسية. إذن، فمطالبنا السياسية ستكون متوقفة على تحليلات لجدوى مناقشات معينة في سياقات استطرادية معينة، ولكن بدون استحضار صفات مطلَقة للنساء والرجال. هناك لحظات يكون فيها منطقياً أن تطالب الأمهات بمراعاة لدورهن الاجتماعي، وبيئات تكون فيها الأمومة غير ذات علاقة بسلوكات المرأة؛ ولكن لتأكيد أن المرأوية هي الأمومة يعني إخفاء الفوارق التي تجعل الخيار ممكناً. وهناك لحظات يكون فيها من المنطقي المطالبة بإعادة تقويم لوضع ما تم تفسيره اجتماعياً على أنه عمل المرأة (استراتيجيات "القيمة المماثلة" هي المثال الشائع)، والبيئات التي يكون من المنطقي أكثر ضمنها إعداد النساء للدخول في أعمال

"غير تقليدية." ولكن للتأكيد أن إعداد المرأة مُسبقاً لأعمال معينة (الرعاية والتنشئة)، أو أساليب عمل (تعاوني)، يعني تكييف عمليات اقتصادية واجتماعية مع البيئة، ومرة أخرى، طمس الفوارق التي ميّزت الحقب التاريخية المهنية للمرأة. إن الإصرار على الفوارق يُضعف الميل إلى فئات المُطلقيّة، وفي حالة الفرق الجنسي، إلى فئات الماهيوية. وهذا لا ينكر وجود فرق الجنوسة، ولكنه يشير إلى أن معانيها هي دائماً ذات علاقة بتفسيرات معينة في سياقات محددة. وعلى خلاف ذلك، فإن التصنيفات المطلقيّة للفرق تنتهي دائماً بتطبيق قواعد معيارية.

وبالتأكيد ليس من السهل صياغة استراتيجية "تفكيك" سياسية في مواجهة ميول قوية تفسِّر العالم بتعابير ثنائية. ومع ذلك، فإنه يبدو لي أنه ليس هناك خيار آخر. ربما كما نتعلم أن نعتقد أنه بهذه الطريقة ستصبح الحلول واضحة بسهولة أكثر. ولعل العمل النظري والتاريخي الذي نقوم به يمكن أن يهيئ الأرضية. وبالتأكيد يمكن لتاريخ الحركة النسوية أن يشجعنا، والذي هو مليء بتوضيحات عن رفض لانقسامات ثنائية، وهو يحاول عوضاً عن ذلك توضيح أن المساواة تتطلب اعترافاً بالفوارق، وتضمينها. وفي الواقع أن هناك طريقة واحدة يمكن للمؤرخين بها أن يساهموا بإعادة تفكير حقيقية في هذه المفاهيم، وهي التوقف عن كتابة تاريخ الحركات النسائية بوصفها قصة تأرجح بين مطالبات بالمساواة وتأكيدات على الفرق. تعزز هذه المقاربة يقوّي، بدون قصد، التمسك بالتفسير الثنائي، بحيث يترسخ على أنه حتمي بإعطائه تاريخاً طويلاً. وفي الواقع، عند النظر إليها عن كثب، فإن المناقشات التاريخية للنسويات لا تندرج عادة في هذه الأقسام الدقيقة؛ وإنما هي، بدلاً عن ذلك، محاولات للتوفيق بين نظريات الحقوق المتكافئة مع مفاهيم الفرق الجنسي، وللتشكيك في صحة المعاني المعيارية للجنوسة في ضوء وجود سلوكات وصفات تناقض القواعد، وللتشديد على ظروف التناقض، أكثر من حلها، ولتوضيح الهوية السياسية للنساء بدون مجاراة الآراء النمطية الشائعة عنهن.

في نظريات الحركة النسوية، وفي الاستراتيجيات السياسية النسوية، يحتاج الأمر لأن يكون هناك في الوقت ذاته انتباهاً إلى عمليات الفرق، وإصراراً على الفوارق، ولكن ليس مجرد استبدال للفرق الثنائي بمتعدد، حيث أنها ليست التعددية المواتية التي اعتدنا أن ننشدها. إن حل "مُعضلة الفرق" لا تأتي من إهمال الفرق أو قبوله بوصفه مُشكِّل معيارياً. وبدلاً من ذلك، فإنه يبدو لي أن الموقف النسوي النقدي ينطوي دائماً على

حركتين. الأولى هي نقد منهجي لعمليات الفرق التصنيفي، وهي عرض لأنواع الاستثناءات والمشمولات ـ التسلسلات الهرمية ـ التي يُنشئها، ورفض "لحقيقتها" المُطلَقة." ولكن رفض ليس باسم المساواة التي تلمح إلى التماثل أو الهوية، وإنما (وهذه هي الحركة الثانية) باسم مساواة تتوقف على الفوارق ـ الفوارق التي تربك، وتعطل، وتجعل المعنى غامضاً لأي تناقض ثنائي ثابت. وللقيام بأي شيء آخر يعني قبول الدخول في نقاش سياسي حول أن التماثل هو شرط أساسي للمساواة، وهو موقف لا يمكن الدفاع عنه بالنسبة للنسويات (والمؤرخين)، الذين يعرفون أنه تم إنشاء السلطة عليه، وبالتالي ينبغي أن يُعارَض انطلاقاً من أساس الفرق.

[1988]

ملاحظات

1. حول مشكلة تخصيص ما بعد البنيوية للحركة النسائية، انظر Biddy Martin, "Feminism, Criticism, Foucault," *New German Critique* 27 (Fall 1982): 3-30.

2. Joan W. Scott, "Gender: A Useful Category of Historical Analysis," *American Historical Review* 91 (December 1986); 1053-75; Donna Haraway, "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s," *Socialist Review* 15 (March/April 1985): 65-107.

3. من الأمثلة على أعمال ميشيل فوكو *The Archeology of Knowledge* (New York: Harper & Row, 1976), *The History of Sexuality,* vol. 1, *An Introduction* (New York: Vintage, 1980), and *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977* (New York: Pantheon, 1980). انظر كذلك Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutic* (Chicago: University of Chicago Press,1983).

4. Barbara Johnson, *The Critical Difference: Essays in the Contemporary Rhetoric of Reading* (Baltimore: Johns Hop-kins University Press, 1980): x-xi.

5. في الآونة الأخيرة، تم تركيز الاهتمام على قضية منافع الحمل. انظر على سبيل المثال، Lucina M. Finley, "Transcending Equality Theory: A Way Out of the Maternity and the Workplace Debate," *Columbia Law Review* 86 (October 1986): 1118-83. انظر كذلك Sylvia A. Law,

"Rethinking Sex and the Constmiuon," *L'mversitv of Pennsylvania Lam Review* 132 (June 1984): 955-1040.

6. Ruth Milkman, "Women's History and the Sears Case." *Feminist Studies* 12 (Summer 1986): 394-95. في مناقشتي لقضية سيرز، استفدت بشكل كبير من هذه المقالة الدقيقة والذكية، وهي الأفضل حتى الآن من بين مقالات كثيرة كُتبت في الموضوع.

7. Martha Minow, "Learning to Live with the Dilemma of Difference: Bilingual and Special Education," *Law and Contemporary Problems* 48, no. 2 (1984): 157-211; الاقتباس من ص 160؛ انظر كذلك ص ص 202 ـ 6.

8. Rosenberg's, "Offer of Proof" and Kessler-Harris's "Written Testimony" appeared in *Signs* 11 (Summer 1986): 757-79. The" "Written Rebuttal Testimony of Dr. Rosalind Rosenberg" هو جزء من الوثيقة الرسمية للقضية. محكمة بداية أمريكية للمقاطعة الشمالية من إلينوي،، القسم الشرقي، *لجنة تكافؤ فرص العمل ضد سيرز*، دعوى مدنية رقم 79- C- 4373. (إنني ممتنة لسانفورد ليفنسون للتشارك معي بوثائق المحاكمة، ولمحادثاتنا الكثيرة بشأنها.)

9. ملحق لـ "Written Rebuttal Testimony of Dr. Rosalind Rosenberg," 1-12.

10. حول القيود المفروضة من قِبل قاعات المحاكم، والمزالق (الهفوات) التي يمكن أن يواجهها الشهود، انظر NadineTaub, "Thinking about Testifying," *Perspectives* (American Historical Association Newsletter) 24 (November 1986): 10-11.

11. عند هذه المرحلة، تطرح Taub سؤالاً مفيداً: "هل هناك خطورة، في قضايا التمييز التي تكون فيها شهادة تاريخية أو شهادة خبير أخرى ليس لها أساس في الحقائق الخاصة للقضية، إنها ستعزز فكرة أنه من المقبول التعميم بشأن الجماعات الخاصة؟" (ص 11).

12. انظر الاستجواب لكيسلر ـ هاريس، *لجنة تكافؤ فرص العمل ضد سيرز*، 16376 ـ 619.

13. إن "دحض" روزنبيرغ شديد اللهجة بشكل خاص في هذا السؤال: "هذا الافتراض بأن جميع أصحاب العمل يميزون هو أمر واضح في كتابها (كيسلر ـ هاريس)... وفي مقالة

عام 1979، كتبت على أمل أن تلجأ النساء إلى القيم، والمواقف، وأنماط السلوك، التي قد تكون مدمِّرة للراسمالية" (ص 11). "وبطبيعة الحال، هناك أمثلة موثّقة عن أصحاب عمل يحدّون من فرص المرأة. ولكن حقيقة أن بعض أصحاب العمل مارسوا التمييز، لا يُثبت أن الجميع يقومون بذلك" (ص 19). وتثير المرافعة قضية أخرى حول الحدود السياسية والأيديولوجية لقاعة المحكمة، أو ربما من الأفضل القول حول الطريقة التي تقوم فيها المحكمة بإعادة إنتاج أيديولوجيات مهيمنة. إن المفهوم العام بأن أصحاب العمل يمارسون التمييز كان غير مقبول (ولكن المفهوم العام بأن النساء يفضلن أعمالاً معينة كان مقبولاً). هذه القدرة على عدم القبول تم إبرازها بربطها بالتدمير والماركسية، وهي مواقف غير مُحتملة في الخطاب السياسي الأمريكي. هذه الإساءات المبطّنة من روزنبيرغ حاولت تكذيب كيسلر ـ هاريس على أساس اتهامين ـ أولاً، بالإشارة إلى أنها كانت تقوم بتعميم سخيف، وثانياً، بالإشارة إلى أن فقط الأشخاص الذين هم خارج السياسات المقبولة كان يمكنهم حتى قبول ذلك التعميم.

14. Milkman, 391.

15. Naomi Schor, "Reading Double: Sand's Difference," in *The Poetics of Gender*, ed. Nancy K. Miller (New York: Columbia University Press. 1986), 256.

16. Michael Walzer. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983), xii. انظر كذلك Minow, 202-3.

17. Milkman, 384.

84

"مجازفة" الماهية (الجوهر)

من التحدث ماهيوياً: الحركة النسوية، والطبيعة والفرق

ديانا فوس

ديانا فوس الولايات المتحدة. 1960- . باحثة في الأدب، وتاريخ الحياة الجنسية. *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories* (1991), *Identification Papers* (1995), *Human, All too Human* (1995).

أحد الدوافع الأولية وراء إنتاج هذا الكتاب هو الرغبة في كسر الهيمنة، أو، بطريقة ما، إضعاف قبضة الماهيوية/التفسيرية (البنائية)* على النظرية النسوية. من جهة، فإن قناعتي أن الأزمة التي خلقها الجدل الدائر منذ زمن بعيد حول قضية الماهيات البشرية (الأنثوية الماهية، والسوداء الماهية، والمثلية الماهية...) شجّع اهتماماً أكثر وعياً نحو الخصوصيات الثقافية والتاريخية حيث ربما كنا حتى الآن سريعين جداً للتعميم، ولكن، من ناحية أخرى، قمنا بإعاقة تحقيقات طموحة للخصوصية والفرق عن طريق تعزيز جنون ارتياب معين بالتهديد المُتصوَّر للماهيوية. ويمكن القول أن التوتر الذي ينتجه نقاش ماهيوي/تفسيري، مسؤول عن بعض أعظم استبصارات النظرية النسوية. ولكن يمكن التأكيد كذلك على أن هذا النزاع ذاته قد خلق المأزق الحالي في الحركة النسوية، مأزق قائم على صعوبة التنظير الاجتماعي فيما يتعلق بالطبيعي، أو النظري فيما يتعلق بالسياسي. إن الإشكال بعينه حول ما إذا كان التوتر الماهيوي/التفسيري، أم لم يكن، نافعاً أم ضاراً لصحة الحركة النسوية، هو بحد ذاته محدد بإفراط ومقيَّد بشروط التقابل الذي نحن بصدده.

لذا، فإن المرء يحتاج لأن يخطو بحذر عند وضع خريطة حدود هذه المناقشة المُهيكلة الهامة للحركة النسائية. هذا الفصل سيبدأ بتعريف الموقفين الرئيسيين المسؤولين إلى حد كبير عن الأزمة الحالية، وسيناقش بعض مواطن القوة ومواطن الضعف لكل موقف. أحد

* أصحاب نظرية اجتماعية تأخذ بعين الاعتبار تتطور ظاهرة اجتماعية في سياقات اجتماعية معينة.

أهم محاور الخلاف في الآراء في الكتاب هي أن الماهيوية، عند اعتبارها تحت الشبهة من جانب التفسيريين، تقوم غالباً بعملها بشكل فعال في مكان آخر، وتحت هيئات أخرى، وفي بعض الأحيان تهيء الأرضية للنقد الخاص بها. لذا، فإن الجزء الأكبر من الفصل سيتناول الطريقة التي تكون فيها الماهيوية ضرورية للتفسيرية الاجتماعية (البنائية الاجتماعية)، وهذه نقطة تضع بقوة الاستقرار وعدم النفاذية للثنائية الماهيوية/التفسيرية موضع شك. ولهذه الغاية سألقي نظرة عن كثب على اثنين من أهم النظريات الحالية المؤثرة للمعارضة البنيوية، والتحليل النفسي اللاكاني، والتفكيك الديريدياني. في كلتا الحالتين أعتزم أن أوضح الطريقة التي يمكن بها إظهار منطق الماهيوية على أنه غير قابل للرفض، حتى في تلك الخطابات المعنية برفضه بشكل أكثر صراحة.

الماهيوية (الجوهرية) مقابل التفسيرية (البنائية)

تُعرَّف الماهيوية بشكل تقليدي على أنها اعتقاد في ماهية حقيقية ـ ذلك غير القابل للرفض، وغير المتغيّر، إلى حد بعيد، وبالتالي مقوِّم أساسي لشخص أو شيء معين. هذا التعريف يمثل الفهم الأرسطوطاليسي التقليدي للجوهر، والتعريف ذو القدر الأكبر من التداول في تاريخ الميتافيزيقيا الغربية.[1] في النظرية النسوية، توضح الماهيوية نفسها بعدة طرق متنوعة، وتقابل عدداً من الفرضيات ذات العلاقة. ومن الواضح إلى حد بعيد أن الماهيوية يمكن أن تقع في مطالبات بأنثوية نقية أو أصلية، ماهية أنثوية، خارج حدود الاجتماعي، وبالتالي غير ملوثة (بالرغم من أنها قد تكون مقموعة) من قِبل نظام أبوي. ويمكن كذلك استنباط معناها في أوصاف لاضطهاد عالمي للأنثى ، وفي فرضية النظام الرمزي المُجمِل الذي يستعبد النساء في كل مكان، على طول التاريخ وعبر الثقافات. علاوة على ذلك، فإن الماهيوية تضمن مطالبات من أجل استقلالية صوت الأنثى، وإمكانية لغة أنثوية (مفاهيم تجد أعقد تعابيرها في المفهوم الأكثر نقاشاً *للكتابة الأنثوية*).[2] تنشأ الماهيوية، ربما أقوى ما يمكن، ضمن خطاب الحركة النسوية ذاته، الخطاب الذي يتجرأ على وحدة موضوع بحثها (النساء)، حتى عندما يحاول جاهداً توضيح الفوارق ضمن هذه الفئة التعميمية وغير الدقيقة، بشكل لا يمكن إنكاره.

وتصر التفسيرية، الموضَّحة مقابل الماهيوية، والمعنيّة بدحضها الفلسفي، على أن الماهية بحد ذاتها هي مفهوم تاريخي. ويعتبر التفسيريون رفض الماهية على أنه لحظة تدشين

لمشاريعهم، ويمضون قدماً في توضيح الطريقة التي تكون فيها الأنواع البديهية المفترضة سابقاً (مثل "رجل" أو "امرأة") هي في الواقع تأثيرات الممارسات المعقدة الاستطرادية. إن المعارضين للماهيوية منخرطون في استجواب العمليات الإشكالية والمتشابكة التي تعمل مع بعضها لإنتاج جميع ما يبدو أنه أشياء "طبيعية" أو "مُفترَضة." والمعني بالنسبة للتفسيري هو أنظمة تفسيرات، وممارسات اجتماعية ومادية، وقوانين خطابات، وتأثيرات أيديولوجية. باختصار، فإن التفسيريين مهتمون قبل كل شيء *بإنتاج وتنظيم* الفوارق، ولذلك فإنهم يرفضون فكرة أن أي مُعطيات ماهية أو طبيعية تسبق عمليات التحديد الاجتماعي.

إن الماهيويين والتفسيريين مستقطَبين إلى أقصى حد حول قضية العلاقة بين الاجتماعي والطبيعي. بالنسبة للماهيوي، فإن الطبيعي يوفر المادة الخام، ونقطة انطلاق تحديدية لممارسات وقوانين الاجتماعي. على سبيل المثال، الفرق الجنسي (التقسيم الجنسي إلى "ذكر" و"أنثى") يؤخذ على أنه سابق بالنسبة للفوارق الاجتماعية، التي يُفترَض أنها رُسِمَت، *بالخبرة التجريبية*، للذات البيولوجية. وبالنسبة للتفسيري، فإن الطبيعي هو بحد ذاته مُفترَض على أنه تفسير للاجتماعي. ومن هذا الرأي، فإن الفرق الجنسي هو مُنتَج استطرادياً، ومفصَّل بوصفه تأثير الاجتماعي أكثر من كونه تابولا راسا (الغطاء الفارغ)* *tabula rasa*، كائنه السابق. لذا، فإنه عندما يعتقد الماهيوي أن الطبيعي مقموع من قِبل الاجتماعي، فإن التفسيري يؤكد أن الطبيعي منتَج من قِبل الاجتماعي. إن الاختلاف في المواقف الفلسفية يمكن إيجازه بسؤال إيرنست جونز: "هل تولد المرأة أم تُصنَع؟" بالنسبة للماهيوي، مثل جونز، فإن المرأة تولَد ولا تُشكَّل؛ وبالنسبة للمعارض للماهيوية، مثل سيمون دو بوفوار، فإن المرأة تُشكَّل ولا تولَد.

إن كلاً من هذين الموقفين، الماهيوي والتفسيري، قد أوضح في نطاق انتشاره مواطن قوة ومواطن ضعف تحليلية معينة. إن المشاكل مع الماهيوية ربما تكون معروفة بشكل أفضل. إن آراء الماهيوي كثيراً ما تشكّل مصادر لعلم الوجود الذي يقف خارج مجال التأثير الثقافي، والتغير التاريخي. ولضرب مثال واحد، فإنه يُفترَض أن "رجل" و"امرأة" هما أشياء ثابتة وجودياً، وإشارات متماسكة تستمد تماسكها من عدم قابليتها للتغيير،

---

* العقل في حالته الافتراضية الأولية الخام قبل استقبال مؤثرات خارجية.

وقابليتها لأن تكون متوقّعَة (ويُناقش أنه كان هناك دائماً رجال ونساء). ليس هناك تساهل مع الإنتاج التاريخي لهذه الفئات، التي قد تقتضي اعترافاً بأن ما فهمه الإغريق الكلاسيكيون من تعبيري "رجل" و"امرأة" هو مختلف اختلافاً جذرياً عن ما فهمت النهضة الفرنسية أنهما يدلان عليه، أو حتى عن ما يُرجّح أن يفهمه المنظّر المعاصر، وما بعد الصناعي، وما بعد الحداثي، وما بعد البنيوي من هذين التعبيرين. إن "رجل" و"امرأة" ليست فئتين ثابتتين أو عامتين، وليس لهما القوة التفسيرية التي يتم إحاطتهما بها روتينياً. إن الآراء الماهيوية ليست بالضرورة لاتاريخية، ولكنها كثيراً ما تنظّر باعتبار التاريخ بوصفه سلسلة غير مكسورة تنقل، عبر الثقافات وخلال الزمن، فئات مثل "رجل" و"امرأة" بدون (إعادة) تعريفهما بأي طريقة، أو في الواقع، (إعادة) تشكيلهما. إن التاريخ بحد ذاته منظّر على أنه جوهري، وبالتالي غير متغير؛ إن جوهره هو توليد تغيير، ولكن لا أن يتغير هو ذاته.

والتفسيريون، كذلك، بالرغم من أنهم ربما يلجأون إلى التاريخية كطريقة لمعارضة الماهيوية، فمع ذلك يعملون غالباً بمفاهيم للتاريخ غير معقدة، أو تستخلص الماهية. وفي حين أن التفسيري قد يعترف بأن "رجل" و"امرأة" منتجان عبر سلسلة من الخطابات، فإن فئتي "رجل" و"امرأة" تبقيان ثابتتين. هناك حد أدنى للخصائص المشتركة والاستمرارية يستلزم على الأقل الاستبقاء اللغوي لهذين التعبيرين. وتنشأ المشكلة ذاتها مع الرمز "تاريخ" ذاته، لأنه في حين أن التفسيري يمكن أن يصر على أنه يمكننا التحدث فقط عن تواريخ (تماماً كما يمكننا التحدث فقط عن حركات نسائية أو تفكيكيات (Deconstructionists))، فإن السؤال الذي يبقى بدون إجابة هو ما الذي يحفز أو يملي الاستخدام اللفظي المستمر للتعبير "تواريخاً"؟ هذا فقط واحد من عدة أمثلة تشير إلى أن الماهيوية متوطدة في التفسيرية أكثر مما اعتقدنا سابقاً. في رأيي، من الصعب فهم كيف يمكن للتفسيرية أن تكون تفسيرية بدون اعتماد أساسي على الماهيوية.

إن الانتقال من المفرد إلى الجمع هو ممارسة شائعة في المناقشة التفسيرية، لتمييز التغاير، ولتسليط الضوء على التباينات الثقافية والاجتماعية الهامة. لذا، فإن المرأة تصبح نساءً، والتاريخ يصبح تواريخاً، والحركة النسوية تصبح حركات نسائية، وهلم جراً. وفي حين أن هذه المناورة تؤشر إلى شرخ في فئات الوحدويّة المفاهيمية (امرأة أبدية، تاريخ مجمل، حركة نسوية ذات وحدة متراصة)، فإن المحاولات المتعجلة للجمع لا تعمل

كدفاعات، أو كإجراءات وقائية كافية ضد الماهيوية. على سبيل المثال، إن فئة صيغة الجمع "نساء،" بالرغم من التغايرية الدلالية على نحو مفاهيمي، فمع ذلك تشير دلالياً على صيغة جمعيّة؛ وسواء كانت مفسَّرة أم لا، فإن "نساء" لا تزال تشغل حيز الوحدة اللغوية. وليس من أجل هذا السبب أن جملة مثل "النساء الأمريكيات هن 'س'" لا تستخلص ماهية بشكل أقل من صياغتها في المفرد، "المرأة الأمريكية هي 'س'." إن الماهيوية التي نتكلم عنها ليست مُعارَضة بقدر ما هي مُستبدَلة.

إذا كانت الماهيوية متوطدة أكثر في التفسيرية مما اعترفنا به سابقاً، وإذا كان بالفعل لا يوجد طريقة أكيدة لفصل واحتواء المناورات الماهيوية في مناقشات مناهضة للماهيوية، عندئذ ينبغي علينا كذلك أن نعترف في الوقت ذاته بأنه لا يوجد ماهية للماهيوية، وتلك الماهية بوصفها غير قابلة للتغيير، *تم تفسيرها* على أنها غير قابلة للتغيير. علاوة على ذلك، إذا لم نتمكن أبداً من استبدال الماهيوية بأمان، عندئذ يصبح من المفيد لغايات تحليلية التمييز بين *أنواع* من الماهيويات، كما فعل جون لوك بنظريته عن الماهية "الحقيقية" مقابل "الاسمية." إن الماهية الحقيقية تشير ضمناً إلى فهم أرسطوطاليسي للماهية على أنها تلك غير القابلة للرفض، وغير المتغيّرة في شيء ما؛ والماهية الاسمية تدل، بالنسبة للوك، على رؤية للماهية بوصفها مجرد وسيلة لغوية، وخيال تصنيفي نحتاجه للتصنيف وللتعريف. تُكتشف الماهيات الحقيقية عن طريق مشاهدة تجريبية عن كثب؛ ولا "تُكتشف" الماهيات الاسمية بقدر ما تعيّن أو تُنتَج – تُنتَج على وجه التحديد عن طريق اللغة. هذا التمييز الدقيق بين الماهية الحقيقية والماهية الاسمية يوافق تقريباً الفئات المناقِضة الأوسع للماهيوية والتفسيرية: يفترض الماهيوي أن الماهيات الفطرية أو الممنوحة تفرز الأشياء بشكل طبيعي إلى أجناس أو أنواع، في حين يفترض التفسيري أن اللغة هي التي تُنشئ وجودهم في العقل، فالاسماء تُلصَق بالأشياء اعتباطياً. وللتوضيح، الوردة بأي اسم آخر ستبقى وردة – بالنسبة للماهيوي؛ وبالنسبة للتفسيري، الوردة بأي اسم آخر لن تبقى وردة، وإنما ستكون شيئاً ما مختلف تماماً.

♦ ♦ ♦

قصدي هنا ... هو أن التفسيريين الاجتماعيين لا يفلتون بشكل نهائي من جذب الماهيوية، وأن الماهيوية في الواقع تقابل فكرة التفسيرية ذاتها. واسمحوا لي أن آخذ مثالاً

آخر، مثال يتم إيراده كمشكلة نموذجية تفصل الماهيوي عن التفسيري: مسألة "الجسد." بالنسبة للماهيوي، فإن الجسد يشغل حيزاً نقياً، وما قبل اجتماعي، وما قبل استطرادي. إن الجسد هو "حقيقي،" ومتواجد، وشفاف؛ إنه موجود دائماً، ويمكن تفسيره مباشرة من خلال الحواس. بالنسبة للتفسيري، فإن الجسد لا يوجد ببساطة أبداً، بل إنه مؤلف من شبكة من التأثيرات الخاضعة باستمرار لحكم اجتماعي سياسي. إن الجسد هو "دائماً أصلاً" مرسوم ثقافياً؛ ولا يوجد أبداً في حالة نقية أو غير مشفَّرة. والآن، فإن قوة موقف التفسيري هي إصراره الصارم على إنتاج فئات اجتماعية مثل "الجسد،" واهتمامه بأنظمة تمثيل. ولكن هذه القوة ليست مبنية على أسس فناء الماهيوية، بل إنها تُعمِل طاقتها من منطلق استراتيجي عن طريق إرجاء اللقاء مع الماهية، واستبدالها، في هذه الحالة، بمفهوم النشاط الاجتماعي.

ولقول أن الجسد هو دائماً متوطد أصلاً في الاجتماعي، لا يعني بأي حال من الأحوال تجنُّب الماهيوية. إن الماهيوية متوطدة في فكرة الاجتماعي، ومستقرة في مشكلة التصميم الاجتماعي (وحتى، كما سأناقش فيما بعد، مُتضمَّنة بشكل مباشر في التحول التفكيكي للجملة "دائماً أصلاً"). وفي كثير من الأحيان، يفترض التفسيريون أن فئة الاجتماعي تفلت من الماهيوية تلقائياً، وبالتمييز بالتضاد للطريقة التي يتم فيها افتراض فئة الطبيعي على أنها محاصرة داخلها بشكل حتمي. ولكن ليس هناك سبب قاهر لافتراض أن الطبيعي، في ماهيته، هو ماهيوي، وأن الاجتماعي، في ماهيته، هو تفسيري. إذا كان لنا أن نتدخل بفعالية في المأزق الذي خلقه التقسيم الماهيوي/التفسيري، فربما يكون من الضروري أن نبدأ بالاستفهام عن الافتراض التفسيري القائل أن الطبيعة والثبات يسيران جنباً إلى جنب (بشكل طبيعي)، تماماً مثلما يسير النشاط الاجتماعي والتغيير جنباً إلى جنب (بشكل طبيعي). بكلمات أخرى، ربما آن الأوان للسؤال عما إذا كانت الماهيات يمكن أن تُغيّر، وما إذا كانت التفسيرات يمكن أن تكون معيارية.

التحليل النفسي اللاكاني

غالباً ما كان يُلاحَظ أن الحتمية البيولوجية، والحتمية الاجتماعية هما ببساطة وجهان لعملة واحدة: كلتاهما تفترضان ذاتاً سلبية تماماً تابعة للتأثير المُشكّل للطبيعة أو للثقافة، وكلتاهما تتجاهلان تأثيرات النفس المُقلِقة. وهناك معنى يمكن فيه إماطة اللثام عن

التفسيرية الاجتماعية بوصفها مجرد شكل للماهيوية الاجتماعية، وموقف مستند إلى افتراض أن الذات هي، في الجوهر، تفسير اجتماعي. ربما يكون من الجائز أنه في هذه اللحظة التاريخية الخاصة قد أصبح من الحتمي استرجاع الذات من التبعية الكاملة إلى التصميم الاجتماعي. ولعل هذا هو السبب في أن كثير من المنظرات النسويات قد تحولن إلى التحليل النفسي بوصفه أكثر إقناعاً، وتعليل يستخلص ماهية العملية التفسيرية بشكل أقل. إن التحليل النفسي بعدة طرق هو الخطاب المناهض للماهيوي *رقم واحد* في أن الفارق الجنسي يُعتبَر على أنه شيء ينبغي شرحه بدلاً من افتراضه. ولكن حتى التحليل النفسي لا يمكن أن يقوم بعمله بدون اللجوء إلى افتراضات ماهيوية معينة.

• • •

إن مساهمة لاكان في التفسيرية ينبع من تغيّريه لبعض المفاهيم الفرويدية الرئيسة. بالنسبة لفرويد، فإن عقدة أوديب هي البناء الأساسي المسؤول عن تشكيل الهوية الجنسية في الطفل. ولكن لاكان يصر على أنه في حين أن العلاقات الأوديبية والعمليات المعقدة للتعريف والرغبة اللتين تولدهما هامتان لنمو الطفل النفسي، فعقدة أوديب ليست مشكلة مُفترَضة، بل هي مشكلة في حد ذاتها ينبغي توضيحها من خلال البحث التحليلي النفسي. ووفقاً للاكان فإن فرويد "يدحض مفهوم عقدة أوديب من البداية، بجعلها تظهر كأنها طبيعية أكثر منها معيارية، إنها هيمنة الشخصية الأبوية" ("التدخل من أجل التحوّل،" "Intervention on Transference،" ميتشل وروز 1982، ص 69). وبالنسبة للاكان، فإن عقدة أوديب ليست مقولبة بيولوجياً، وإنما مُشكّلة رمزياً؛ في الواقع أنها نتاج من ذلك النظام الذي يسميه لاكان "الرمزي." وبشكل أكثر تحديداً، فإن الرمزي يمثل نظام اللغة التي تسمح بدخول الطفل إلى الذاتانية، وإلى حيز الكلام، والقانون، والنشاط الاجتماعي. إن الخيالي يدل على ثنائية الأم ـ الطفل التي تقطعها الرمزية من خلال الوظيفة الأبوية ـ "اسم الأب،" بدلاً من الأب البيولوجي بحد ذاته. ومن خلال هذا الانتقال الهام من الأب إلى اسم الأب، فإن لاكان يبدِّل طبيعة البنية الأوديبية، والتي يعتبرها فرويد على أنها عامة، ويجرد نظرية فرويد لتكوين الذات من ماهيتها عن طريق فتحها أمام تلاعب اللغة، والرمز والاستعارة.

والنقطة الثانية الهامة في التغيير التي تضع لاكان في موضع المناهض للماهيوية بشكل

"حقيقي" إلى حد أبعد من فرويد تتعلق بدور القضيب (العضو الذكري) في التمايز الجنسي. وهنا، أيضاً، يعيب لاكان على سلفه فشله في تحديد الفرق الحاسم بين العضو التشريحي (العضو التناسلي) وبين الرمز التمثيلي (القضيب). ويُضعِف فرويد الإثنين بشكل متكرر، تاركاً نفسه عرضة لاتهامات البيولوجية والماهيوية. ولاكان أكثر حرصاً في فصلهما، مصراً على أن القضيب ليس وهماً، وليس شيئاً، وعلى الأخص ليس عضواً (العضو الذكري أو البظر) ("معنى القضيب" "The Meaning of the Phallus"، ميتشل وروز 1982، ص 79). فالقضيب، عوضاً عن ذلك، هو دال، ودال متميز لنظام الرمزية الذي قد يشير إلى العضو الذكري على أنه العلامة الأكثر بروزاً في الاختلاف الجنسي، ولكن، بالرغم من ذلك، لا يمكن اختزاله إليه. إن عدم التطابق هذا للقضيب والعضو التناسلي هو أمر هام لأن "علاقة الذات بالقضيب قامت بصرف النظر عن الفرق التشريحي بين الجنسين" ("معنى القضيب." ص76). وإلى حد ما، فإن القضيب سابق للعضو التناسلي: إنه العلامة المتميزة التي من خلالها ينضم الجنسان إلى الهوية الجنسية بواسطة اعتراف وقبول للإخصاء.

هناك عدد من المشاكل في تمييز لاكان بين العضو الذكري/القضيب. ... إلى الحد الذي يتعرض فيه القضيب باستمرار لخطر استحضار صور العضو التناسلي، بمعنى، إلى الحد الذي لا يمكن فيه للحاجز بين هذين المصطلحين أن يُستدام بصرامة، فإن لاكان ليس بعيداً أبداً عن الماهيوية التي ينكرها بشدة. وصحيح أن القضيب ليس ببساطة هو العضو التناسلي؛ وكدال فإنه يعمل كمؤشر في سلسلة دلالية، وكاستعارة رمزية، وليس كحقيقة طبيعية للفرق. ولكن من الصحيح كذلك أن هذه الاستعارة تستمد طاقتها من الشيء ذاته الذي ترمز إليه؛ إن القضيب هو استعارة بشكل بارز، ولكنه كذلك قريب كناية للعضو التناسلي، ويستمد الكثير من أهميته الدلالية من هذه العلاقة غير الاعتباطية بأي حال من الأحوال. وعلى وجه التحديد، لأن المرأة لا تمتلك عضواً تناسلياً ذكرياً فإن علاقتها بالقضيب، نظام الدلالة، ونظام اللغة والقانون، معقدة جداً، ومحفوفة بالصعوبات. إن تميّز القضيب "كدال متسام" (الدال بدون مدلول)، أدى إلى اتهامات بأن لاكان يؤيد مركزية القضيب التي يزعم أنه ينتقدها. ...

وفي حين أن لاكان يوظّف اللغويات على نحو استراتيجي للتخلص من أخطاء فرويد في البيولوجية، والماهيوية، فإنه يعود رويداً رويداً إلى التحليل النفسي ما بعد البنيوي من

خلال طريق آخر، الذي يُدار بتفردات نظرية لاكان للدلالة. إن لاكان دقيق في تحديد أنه عندما يقول أن الذات متشكّلة في اللغة، فإن اللغة لا تدل، بالنسبة له، على خطاب اجتماعي بحت. إن لاكان هنا يتبع وصف فيرديناند دو سوسير للغة كنظام لإشارات علائقية، حيث يكون المعنى نتاج فوارق بين الإشارات، وليس خاصة ماهيوية لأية إشارة معينة. ويحدد سوسير اختلافاً معروفاً بين "الكلام" و"اللغة" حيث يكون الكلام (سلوك الاتصال الفردي) "عَرَضياً،" وتكون اللغة (النظام الجماعي لقواعد ورموز تحكم الكلام) "ماهيوية" (1915، ص14). ويرى لاكان، مدركاً عدم انفصال أحدهما عن الآخر، كلاً من اللغة والكلام على أنهما "ماهيويان" لتأسيس الذات البشرية. ... وما هو غير قابل للاختزال بالنسبة لخطاب التحليل النفسي ("العلاج بالحديث")، هو الكلام. وضمن شروط هذا الخطاب، فإن ما هو عام بالنسبة للتحليل النفسي، هو إنتاج الذات *بالرمزية*. ومنذ بداياته التأسيسية، فإن التحليل النفسي اعتمد على "وظيفة ومجال الكلام واللغة" كآلياته اللاماهيوية لتكوين الذات، (وبكلمات لاكان الخاصة)، اتخذ "كحقيقة بديهية أنه يتعامل مع الكلمات فحسب" ("Intervention on Transference" ميتشل وروز 1982، ص63).

هذا ينقلنا إلى الماهيوية داخل هدف لاكان الكلي لإعادة مبدأ التحليل النفسي إلى جذوره الفرويدية الأصلية. وتتمثل مهمة لاكان بإعادة التحليل النفسي إلى حقائقه الماهيوية، وإلى ما هو أكثر جذرية وغير قابل للاختزال فيه. ولا بد لي أن أختلف في الرأي مع أولئك المعلقين على لاكان، والذين يفسرون مفهومه "للعودة إلى فرويد" على أنه "مجرد شعار." إن هدف لاكان هو إعادة حقيقة التحليل النفسي، وإعادة تناول "التجربة الفرويدية على طول خطوط أصلية" ("قوة الحرف في اللاوعي او المنطق منذ عهد فرويد" 1977، ص 171)... إن "العودة إلى فرويد" لا يمكن أن تُفصَل بسهولة عن مفاهيم الأصالة، والتعافي، وخطاب الحقيقة، التي تثيرها بشكل متكرر. ربما أن عدم قابلية الانفصال لفكرة العودة من أيديولوجية الحركة الإنسانية هي التي تجبر لاكان على الاعتراف، في نهاية المختارات الإنجليزية من *المؤلفات (Ecrits)*، بأن الحركة الإنسانية التي تميّز عودة القمع في كتابه: "لا بد من أن أعترف أنني متحيز إلى نوع معين من الحركة الإنسانية، حركة إنسانية ... تتمتع بسِمة معينة من الصراحة فيها: 'عندما يعود عامل المنجم إلى منزله، تدلك له زوجته جسمه ...' إنني أُترك عزلاء أمام أمور من هذا القبيل" ("تدمير الذات وجدلية الرغبة في اللاوعي الفرويدي" 1977، ص324).

إن اختيار زوجين من الطبقة العاملة (زوجة تهتم بالحاجات المادية الجسدية لزوجها عامل المنجم) للإشارة إلى "عجزه عن الدفاع" في مواجهة التجربة الحيّة، هو مثال غير عادي للاكان الذي يقدِّم إشارات قليلة في كتابه إلى مراكز طبقية أو علاقات مادية. هذا الميل يشير إلى مخلفات هامة للماهيوية في نظرية لاكان للذاتانية: افتراض أن الذات هي لاعِرقية ولاطبقية. إن الذات اللاكانية هي ذات مجنَّسة أولاً وأخيراً؛ وهناك بعض التساهلات للطريقة التي يمكن لأنماط أخرى من التباين أن تعقِّد أو حتى تيسِّر وصف تشكيل الهوية التي يرسمها لاكان على طول محور الجنس فحسب. وضمن المجال الخاص للتمايز الجنسي، تنشأ الماهيوية أقوى ما يمكن في محاولات لاكان ذاتها لاستبدال ماهية "المرأة." وعن النساء ذوات الوجود المادي الحقيقي، مثل زوجة عامل المنجم، ليس لدى لاكان ما يقوله، ويعترف عن طيب نفس بجهله المعرفي. ولكن عن "المرأة" كرمز، فإن لدى لاكان كل شيء ليقوله (على الأخص طالما أن النساء، كما سنرى، لا يمكنهن قول "ذلك" بأنفسهن).

في حلقة البحث XX، المخصصة للغز المرأة، وأحجية الأنثوية، يخبرنا لاكان أن امرأة، بحد ذاتها، غير موجودة:

عندما يصطف أي كائن ناطق تحت راية النساء، فبكونهن مشكَّلات على أنهن لسن جميعهن متوضعات ضمن وظيفة القضيب. وهذا هو الذي يعرِّف الـ... الماذا؟ - المرأة بدقة، باستثناء أن *المرأة* يمكن فقط أن تُكتَب مع *الـ* مشطوبة. فليس هناك شيء مثل *المرأة*، في حين أن أداة التعريف تمثل العام. ("الإله *ومتعة الـ مرأة*" God and the *Jouissance* of ~~The~~ Woman ميتشل وروز 1982، ص144).

ظاهرياً، فإن شطب لاكان "الـ" في "المرأة" هو جهد محسوب لتجريد المرأة من ماهيتها. إن المرأة الأبدية، وأسطورة المرأة، والمرأة السامية ـ جميعها عموميات زائفة، بالنسبة للاكان، مكبوحة في مكان من قِبل الجهود المريبة التي يبذلها "الدال الذي لا يمكن أن يدل على أي شيء" ـ أداة التعريف "الـ" ("الإله *ومتعة الـ مرأة*" God and the *Jouissance* of ~~The~~ Woman، ص 144). ولكن هل "امرأة" لاكان المتخصصة بالرياضيات (في "حلقة بحث 21 كانون الأول/يناير، 1975" يصف المرأة على أنها "مجموعة خالية") أقل عمومية من المفهوم الميتافيزيقي للمرأة التي يسعى لتحديها؟ وتظهر الماهية بسرعة "كمخاطرة" لا يستطيع لاكان مقاومة خوضها: "ليس هناك شيء اسمه *الـ*

مرأة فيما يتعلق بماهيتها ـ كونك خاطرت بالمصطلح بالفعل، فلماذا تفكر مرتين به؟ ـ فيما يتعلق بماهيتها، فهي ليست جميع" ("الإله ومتعة الـ مرأة" God and the *Jouissance* of ~~The~~ Woman، ص144). إن مشروع تجريد "المرأة" من الماهية يُفعَّل على أساس إعادة ماهيتها في الوقت ذاته. تكمن "المخاطرة" في الإشارة المزدوجة، عملية انتهاك الانقسام ماهيوي/تفسيري بذاتها.

عند تعريف ماهية المرأة على أنه "ليس جميع،" فإن التمييز بين عضو ذكري تناسلي/قضيب يبدأ بالتأثير من جديد، ولكن هذه المرة كطريقة لإبقاء الماهيوية في موضعها الصحيح. ويوضح لاكان في "رسالة حب" (ميتشل وروز 1982، ص 150): "إنه من خلال وظيفة القضيب يتخذ الرجل إدراجه كجميع." ومن المسموح لجميع الكائنات الناطقة أن تضع نفسها بجانب ليس جميع، بجانب المرأة. إن متعة المرأة التكميلية، متعة "وراء نطاق القضيب،" هي "ملائمة" للنساء البيولوجيات، ولكنها ليست مقتصرة عليهن. ويمكن للرجال كذلك (بالتحديد الروحانيات الذكورية بالنسبة للاكان) أن يشغلوا مكان "المرأة" التابعة؛ في الواقع، "هناك رجال في الواقع تماماً مثل النساء. هذا أمر يحدث" ("الإله ومتعة الـ مرأة" God and the *Jouissance* of ~~The~~ Woman، ص147). ولكن الأهم أن العكس ليس صحيحاً بالنسبة للاكان: ليس مسموحاً لجميع الكائنات الناطقة أن تُدرج نفسها إلى جانب الجميع طالما أن الرجال فقط يمتلكون عضواً تناسلياً يمنحهم وصولاً مباشراً أكثر إلى "الوظيفة القضيبية." إن الاستثناء من الوصول *الكلي* إلى الدال المتسامي المتميّز للرمزية له آثار معينة بالنسبة للمرأة المخصية أصلاً، وليس أقلها هو علاقة إشكالية إلى حد بعيد بالكلام واللغة...

من خلال الأسلوب المُراوغ والإضماري، والذي هو علامته المميّزة، يحاول لاكان أن يجذب المرأة إلى نقطة الحديث عن طريق مقاربة نقطة التلاشي في حديثه الخاص. وفي نظريته عن المرأة بوصفها "ليست جميع،" فإن لاكان يفترض جوهر المرأة على أنه فائض إشكالي أو بقية. وفي هذا الصدد، فإن المرأة تبقى بالنسبة للاكان اللغز كما كانت بالنسبة لفرويد. في الواقع أن الماهية تعمل عند لاكان كعنصر كلاسيكي متبقٍ يظهر من جديد في نظريته عن المرأة، على وجه التحديد لأنها امرأة تفلت من الخضوع التام للرمزية وعملياتها التكوينية. وفي إدراجها على أنها ليست جميع (على أنها حقيقة، نقص، آخر، شيء، إله)، فإن المرأة تصبح بالنسبة للاكان مستودع الماهية ذاته.

وماذا عن نظرية ديريدا عن الماهية؟ هل "يتجاوز" ديريدا الماهيوية بنجاح أكثر من لاكان، وإذا لم يكن الأمر كذلك، أين تُدرَج، وما هي الآثار التي يمكن أن تحملها لخطاب الجميع الأكثر تعصباً في مناهضته للماهيوية: التفكيك وإعادة التفسير (التفكيك)؟ إن موقفي هنا هو أن إمكانية أي تفسيرية راديكالية لا يمكن بناؤها إلا على أسس ماهيوية خفية. وبالطبع، سيكون ديريدا سريع في الموافقة على أنه بالرغم من تأثيرات استراتيجيات عكس/استبدال للتفكيك، فإنه لا يمكننا أبداً تجاوز الميتافيزيقيا، وبالتالي، نظراً لأن كل الميتافيزيقيا الغربية تتوقف على تمييز أرسطو بين الماهية/مصادفة، فإنه لا يمكننا أبداً تجاوز الماهيوية بشكل واقعي. وهذا هو السبب في أنه لا ينبغي أن لا نُفاجأ برؤية مفاهيم ميتافيزيقية معينة فعالة في عمل ديريدا نفسه، تدعم حتى سعيه الدؤوب إلى أضداد ثنائية، ماهيويات ظواهرية ـ منطقية. إن اهتمامي في اكتشاف ما يدعوه ديريدا "هوامش عدم القابلية للاختزال" (1972b، ص 67) بوصفها تعمل في التفكيك بحد ذاته، ليس محفِّزاً برغبة في توضيح أن ديريدا هو مفسِّر *فاشل* (فهذا قد يكون ممارسة بلا طائل، نظراً لمصطلحات مناقشتي)، وإنما باهتمام في كشف الطرق التي يستخدم التفكيك فيها الماهيوية ضد ذاتها، ويستند إلى حد كبير إلى تصميمه على استبدال الماهية. إن نظرية ديريدا عن المرأة هي أحد أماكن الانطلاق، بالرغم من أن الماهيوية، كما آمل أن أبيِّن، تُعمِل منطقها من خلال عدد من "الديريدانيات" الهامة، بما فيها التأكيد على اللاتحديدية، ومفاهيم التناقض والتغاير ذات العلاقة.

في الواقع أن المرأة واللاتحديدية مرتبطتان جداً في عمل ديريدا. هذه الرابطة الوثيقة تبدو أكثر وضوحاً في سبيرز (1978)، حيث يحاول ديريدا الإحاطة بالسؤال: "ما هي المرأة؟" من خلال قراءة مطوّلة لكتابات عن المرأة في فلسفة نيتشه. وبالنسبة لنيتشه، فإن المرأة تشغل موقع التناقض: إنها تمثل كل من الحقيقة واللاحقيقة، والبعد والقرب، والحكمة والخداع، الأصالة والتقليد. ولكن ديريدا يبين أن المرأة يمكن أن لا تكون أي من هذه الأشياء، في جوهرها، طالما أنه "ليس هناك شيء يسمى امرأة، كحقيقة بحد ذاتها لامرأة بحد ذاتها" (ص101). وشأنه شأن لاكان، فإن مشروع ديريدا هو استبدال ماهية المرأة، ولكن ديريدا، مثل لاكان كذلك، منخرط بفعالية في إعادة نشر الماهيوية في مكان آخر. وبالنسبة لديريدا، فإن المرأة تعمل كشكل اللاتحديدية بذاته. إنها المرأة بوصفها

متغيّر غير قابل للتحديد، تقوم بتنحية للثنائيات المتعصبة في الميتافيزيقيا الغربية: "إن مسألة المرأة تعطّل التقابل المحدَّد للحقيقي وغير الحقيقي، وتدشن النظام الخاص بحقبة زمنية لعلامتي تنصيص، والذي ينبغي أن يتم تطبيقه لكل مفهوم ينتمي إلى نظام تحديدية فلسفي" (ص107). باختصار، المرأة هي شكل آخر للفرق، والآلية التي تفض "التحديدية الوجودية" وتعيقها (ص111). ولكن أكثر من ذلك، هي اللامكان الذي يغرس الحالة الهامشية للتفكيك في الخطاب الفلسفي. عندما تُعرِّف غياتري سبيفاك ظاهرة "الاستبدال المزدوج" للمرأة في التفكيك، فإنها تشير إلى ميل التفكيك إلى إعلان استبداله الخاص عن طريق تعيين موقع المرأة على أنها شكل من أشكال الاستبدال (انظر سبيفاك 1983 وسبيفاك 1984). وفي حين أنه ربما لا يوجد شيء ماهيوي بشأن هذه المناورة *بحد ذاتها*، فإنه ينبغي على المرء، على الأقل، أن يعترف بأن موقع المرأة هو شكل من أشكال مخاطر الاستبدال، بتأثيراته، يستبدل باستمرار نساء ماديات حقيقيات.

إن "تصميم ألحان الرقصات" (choreographics) (1982) يوسّع نقد ديريدا لماهية المرأة بالتحذير من مخاطر السعي إلى تحديد "مكان المرأة" وتعريفه: "في رأيي ليس هناك مكان واحد للمرأة. وبلا شك أنه من الخطورة قول أنه ليس هناك مكان للمرأة، ولكن هذه الفكرة ليست مُعارِضة للنسوية ..." (ص68). ويوجد هنا انزلاق مثير للاهتمام من الزعم بأنه "ليس هناك مكان واحد للمرأة" إلى الزعم بأنه "ليس هناك مكان للمرأة" ـ جملتان مختلفان، في الواقع، إلى حد ما. ولكن يبدو رأي ديريدا ببساطة على أنه "مكان المرأة،" مكان مفرد، ينبغي بالضرورة أن يكون مُستخلِصاً للماهية. هذا بلا ريب صحيح، ولكننا بحاجة لأن نسأل ما إذا كان افتراض أماكن متعددة للمرأة هو بالضرورة *أقل* استخلاصاً للماهية. هل تتحدى *"أماكن* المرأة" بفعالية المفهوم الوحدوي الميتافيزيقي للذات/المرأة الذي من المحتمل أنه يشغل هذه الأماكن المعينة، وليس غيرها؟ ويزعم ديريدا كذلك، في "تصميم ألحان الرقصات،" أنه ليس هناك جوهر للمرأة، على الأقل لا "ماهية يمكن تحديدها بدقة أو بشكل صحيح" (ص72). وهنا يرى المرء بوضوح أكثر الفرصة الملائمة لإعادة دخول الماهيوية إلى مرحلة التفكيك. لأنه في نهاية الأمر لا يعارض ديريدا أن للمرأة ماهية بقدر ما يُصر أنه لا يمكننا أبداً تعريفها "بدقة" أو "بشكل صحيح." إن ماهية المرأة هي ببساطة "غير قابلة للتحديد،" وهي موقع يحوّل ذاته بشكل متكرر في التفكيك للإشارة إلى أن ماهية المرأة هي التي *ستكون* غير القابلة للتحديد. وقول أن ماهية المرأة ستكون غير

القابلة للتحديد هو أمر مختلف عن ادعاء أن ماهية المرأة لا يمكن تحديدها، وكذلك مختلف عن الادعاء بأنه لا يمكن تحديد ما إذا كان للمرأة ماهية أصلاً. إن نظرية الماهية لديريدا تنتقل بين ووسط هذه المواقف المتناقضة، وتستغل اللاتحديدية والالتباس اللذين يضمنان مناوراته التفكيكية.

◆ ◆ ◆

... تُظهر الماهية ذاتها في التفكيك في أكثر العبارات الديريدانية انتشاراً، والممكن تمييزها أكثر، "دائماً أصلاً" *(toujours déjà)*.[3] وهذه العبارة تمثل الأثر التلوي الظواهري (Phenomenological) في عمل ديريدا، وهي نقطة ملاذ للماهيوية التي تخضع، خلافاً لذلك، في التفكيك، لهجوم مستمر. إن اعتقادي بأن "دائماً أصلاً" تظهر بشكل متكرر في تلك النقاط حيث يرغب ديريدا في كبح التحليل الجاري، وأن ينعطف في اتجاه آخر. إن حالات ظهور "دائماً أصلاً" (أو أحياناً شكلها المختصَر "دائماً") تعمل كإشارات توقّف تلفت انتباهنا إلى بعض افتراضات ديريدا الأساسية...

◆ ◆ ◆

هناك خطر كامن في التطبيق الجاهز لمنطق "دائماً أصلاً" *(toujours déjà)*، وهو الإغراء في الاعتماد على "دائماً أصلاً" "الطبيعة" البديهية لـ"دائماً أصلاً". إن حقيقة أن "دائماً أصلاً" هي عبارة كانت مخصصة بسهولة جداً (وأحياناً محاكاة تهكمية) في أوساط أكاديمية، يلقي على الفور ظلالاً من الشك على فعاليتها. وفي الوقت الراهن، فإن لـ"دائماً أصلاً" تداول واسع بين ما بعد البنيويين وغير ما بعد البنيويين على حد سواء، حيث فقدت الكثير من القوة والطاقة البلاغية اللتين تميزان ظهورها في كتاب ديريدا...

في كتاب ديريدا تعمل "دائماً أصلاً" كشيء من التناقض: إنها تحتجز التحليل في مرحلة حرجة، ولكنها كذلك تحوّل الأدوات التحليلية وتنقلنا في اتجاه آخر... إنه أسلوب يحبط المناقشة عمداً، ويبقي المعنى فعال؛ ولكنه كذلك أسلوب يعتمد على الوضوح الذاتي للتناقض والتغاير... ويرفع ديريدا مرآة أمام المنتقصين من قدره، ويعكس اتهاماتهم "بالتفكير الموحَّد" و"التجانسية" عليهم، وهو غير مستعد للاعتراف بأي تناقضات ممكنة ضمن خطابه، ومستعد فقط (بنمط غير ديريداني بشكل مثير للدهشة) لمعالجة التناقض على مستوى يتعلق بالموضوع، وليس على مستوى نصي أعمق.

"قد يتعين خوض مخاطرة الماهية"

بالرغم من التشكك والغموض المُحيطان بالسمة "ماهية،" فإن هناك أكثر من منظّر مؤثر واحد أيد أنه ربما لا يمكننا النجاح بدون اللجوء إلى ما يتعذر اختزاله. ويفكر المرء باقتراح ستيفن هيث الشهير الذي أصبح شهيراً الآن، "قد يتعين خوض مخاطرة الماهيه" ("الفرق" 1978، ص99). إنهن نسويات ما بعد البنيوية اللواتي يبدو أنهن الأكثر افتتاناً بهذه الدعوة إلى خوض مخاطرة الماهية. على سبيل المثال، تجد أليس جاردين إعلان هيث (رددته غياتري سبيفاك لاحقاً)، على أنه أحد أكثر العبارات المحفّزة للفكر في التاريخ الحديث" ("الرجال في الحركة النسوية: رائحة رَجل أم رفاق الطريق؟" "Men in" Feminism: Odor di Uomo or Compagnons de Route؟ في جاردين وسميث 1987، ص 58)...

ولكن الدعوة إلى المخاطرة بالماهية ليست مجرد "رد فعل متعصّب" للتفكيك (بالرغم من أنه يمكن أن يكون هكذا في حالات محددة معينة)؛ ويمكن كذلك أن تعمل كاستراتيجية تفكيكية. "أليست الاستراتيجية بحد ذاتها هي المخاطرة الحقيقية (الخطر الحقيقي)؟" ويسأل ديريدا في حلقته الدراسية حول الحركة النسوية ("النساء في خلية النحل،" في جاردين وسميث 1987، ص192). بالنسبة للتفكيكي، فإن استراتيجية من أي نوع هي خطر، لأن تأثيراتها، ونتيجتها، هي دائماً غير متوقّعة، وغير محددة. واستناداً إلى اللحظة التاريخية والسياق الثقافي، فإن الاستراتيجية يمكن أن تكون "ثورية بشكل جذري، أو مدمّرة،" أو يمكن أن تكون "تفاعلية بشكل خطير" (ص193). والمحفوف بالمخاطر هو التخلي عن الأمن ـ والخيال ـ من إشغال موقع ذات مفرد، وبدلاً من ذلك إشغال مكانين في وقت واحد...

وينبغي التوضيح هنا أن الاستراتيجية التفكيكية لتحديد هذه الفئات الفرعية "للمرأة" بدقة أكثر، لا يحول بالضرورة دون الماهيوية. إن "المرأة البرجوازية الفرنسية،" و"المثلية الأنجلو أمريكية،" عند التأكيد بشكل حاسم خصوصيتهن الفعلية بأن "المرأة" ليست (هي) بأي حال من الأحوال فئة موحَّدة، ومع ذلك، فإنهن يدرجن المنطق الماهيوي في مستوى التاريخية بالضبط. إن التاريخية ليست دائماً مضاد فعال للماهيوية إذا نجحت فقط في تجزئة الذات إلى هويات متعددة، كل منها مع جوهرها المستقل بذاته، وذو المرجعية

الذاتية. إن حافز التفسيري لتحديد الماهيوية، أكثر من مقاومتها بشكل حاسم، يعيد غالباً وببساطة انتشارها خلال نفس استراتيجية جعلها تاريخية، معيداً توجيهها، ومبعثراً إياها من خلال عدد من الوحدات السياسية الميكروية، والتصنيفات الطبقية الفرعية، وكل منها تفترض مُسبقاً تكوينها الداخلي الفريد، أو ماهيتها الميتافيزيقية.

هناك فرق هام يتعين تناوله، وأسلّم به، بين "نشر" أو "تفعيل" الماهيوية وبين "السقوط" أو " الانزلاق نحو"، ويعني "السقوط في" أو "الإنزلاق نحو" ضمناً أن الماهيوية رجعية بشكل طبيعي - وهي حتمياً وبشكل لامفر منه مشكلة، أو خطأ. من ناحية أخرى، فإن "النشر" أو "التفعيل،" يعني ضمناً أنه قد يكون للماهيوية بعض القيمة الاستراتيجية أو التداخلية. إن ما أشير إليه هو أن الاحاطة السياسية للسمة "ماهية" تقوم على تحديد موقع الذات المعقد في مجال اجتماعي معين، وأن تقويم هذه الاحاطة لا يعتمد على أي قيم داخلية ماهيويه للسمة ذاتها، وإنما على علاقات استطرادية انتقالية وتحديدية تُنتِجها. وكما ستقترح الفصول اللاحقة بقوة أكبر، فإن الراديكالية أو المُحافظة للماهيوية تعتمد، إلى درجة كبيرة، على من ينتفع منها، وكيف يتم نشرها، و*أين* تتركز تأثيراتها.

من المهم أن لا ننسى أن الماهية هي سمة، وهي كذلك مرتبطة تاريخياً، وخاضعة باستمرار للتغيير ولإعادة تعريف. تاريخياً، لم نكن أبداً واثقين من تعريف الماهية، ولم نكن واثقين جداً من أن تعريف الماهية يجب أن *يكون* تعريفياً. وحتى التمييز بين الماهية/الصدفة، لحظة تدشين الميتافيزيقيا الغربية، ليس بأي حال من الأحوال ثنائية مستقرة أو آمنة. وتاريخ الميتافيزيقيا بكامله يمكن قراءته، على أنه سعي لامتناه وراء ماهية الماهية، بدافع من القلق من أن الماهية يمكن أن تكون مصادفة، ومتغيرة، ولا سبيل لمعرفتها. إن الماهيوية ليست مرمّزة بشكل وحدوي، ونادراً ما كانت كذلك. ومن المؤكد أنه من الصعب تحديد فيلسوف واحد لا يحاول عمله أن يفسّر مسألة الماهيوية بطريقة ما؛ إن المحاولات المتكررة من جانب هؤلاء الفلاسفة لتحديد الماهية أو لتعريفها، تشير إلى أن الماهية هي فئة مخادعة ومراوغة، وأن السمة بحد ذاتها لا تبقى ثابتة أو موحّدة.

إن تفكيك الماهيوية، بدلاً من وضع حل مسألة الماهية، ببساطة يرفع المناقشة إلى مستوى أكثر تعقيداً، ويقفز بالتحليل إلى سجل أعلى، وفوق كل شيء، يُبقي سمة الماهية فعالة، حتى لو كان (وفي الواقع لأنه) محجوزاً تحت الطمس. إذن، يحتاج التفسيريون لأن

يكونوا حذرين من الصراخ بسرعة كبيرة "الماهيوية." وربما أن المشكلة الأخطر بالنسبة للمناهضين للماهيوية هي في رؤية فئة الماهية على أنها "دائماً أصلاً" يمكن معرفتها، وعلى أنها واضحة بشكل مباشر، وشفافة طبيعياً. وبشكل مماثل، نحتاج لأن نكون حذرين من الميل إلى "تطبيع" فئة الطبيعي، ولأن نعتبر هذه الفئة، كذلك، على أنها واضحة وملموسة بشكل مباشر *بحد ذاتها*. وربما تكون الماهيوية في الوقت ذاته مستعصية وغير قابلة للتعافي أكثر مما نظن؛ وربما تكون جوهرية لتفكيرنا في حين أنه في الوقت ذاته ليس هناك شيء "جوهري" فيه. والإصرار على أن الماهيوية هي دائماً وفي كل مكان رجعية يعني، بالنسبة للتفسيري، أن تقبل في الماهيوية بالسلوك ذاته الذي توجّه فيه تهمة؛ *وأن تتصرف وكأن للماهيوية ماهية*.

[1989]

ملاحظات

1 .توسيع مناقشة شاملة للاختلاف بين الماهية/الصدفة في كتاب ياء *ميتافيزيقيا* أرسطوطاليس Book Z of Aristotle's *Metaphysics*. ومن أجل تاريخ المفهوم الفلسفي للماهيوية، ربما يرغب القراء باستشارة ديغرود (1976) أو رورتي (1979).

2 .انظر، على سبيل المثال، مشاركة هيلين سيكسو في *المرأة المولودة حديثاً* *The Newly Born Woman* (1986).

3 .بالرغم من أننا وصلنا إلى ربط هذه العبارة بديريدا، فإن لها، في الواقع، تاريخاً فلسفياً ممتداً أكثر. ويمكن للمرء أن يتحرى تكرارها في أعمال لمنظرين يائسين مثل هسريل، وهيدجر، وألتوسيه، ولاكان. ولمناقشة ديريدا لاستخدام هيدجر لعبارة "دائماً أصلاً،" انظر "The Ends of Man," 1972b, 124-25

المراجع

Benvenuto, Bice and Roger Kennedy. 1986. *The Works of Jacques Lacan.* New York: St. Martin's Press.

Cixous, Helene and Catherine Clement. 1975. *La jeune nee.* Paris: Union Generale d'Editions. Trans. Betsy Wing (1986). *The Newly Born Woman.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

DeGrood, David H. 1976. *Philosophies of Essence: An Examination of the Category of Essence.* Amsterdam: B. R. Gruner Publishing Company.

Derrida, Jacques. 1962. Translation and Introduction to Edmund Husserl, *L'Origine de la geometric.* Paris: Presses Universitaires de France. Trans. John Leavey (1978). *Edmund Husserl's 'Origin of Geometry': An Introduction.* Pittsburgh: Duquesne University Press.

.———— 1967 c. *L'Ecriture et la difference.* Paris: Seuil. Trans. Alan Bass (1978). *Writing and Difference.* Chicago: University of Chicago Press.

.————. 1972 a. *Marges de la philosophic.* Paris: Minuit. Trans. Alan Bass (1982). *Margins of Philosophy.* Chicago: University of Chicago Press.

.———— 1972 b. *Positions.* Paris: Minuit. Trans. Alan Bass (1981). *Positions.* Chicago: University of Chicago Press.

.———— 1978 *Eperons: Les styles de Nietzsche.* Paris: Flam-marion. Trans. Barbara Harlow. 1979. *Spurs: Nietzsche's Styles.* Chicago: University of Chicago Press.

.———— 1980 *L a carte postale.* Trans. Alan Bass (1987). *The Post Card.* Chicago: University of Chicago Press.

.———— 1982 a. "Choreographies." Interview with Christie V. McDonald. *Diacritics* 12:2 (Summer): 66-76.

Heath, Stephen. 1978. "Difference." *Screen* 19:3 (Autumn): 50-112.

Jardine, Alice and Paul Smith (eds.). 1987. *Men in Feminism.* New York and London: Methuen.

Lacan, Jacques. 1977. *Ecrits.* Trans. Alan Sheridan. New York: W.W. Norton & Company.

Locke, John. 1690. *An Essay Concerning Human Understanding.* London: Printed by Elizabeth Holt for Thomas Bassett.

Mitchell, Juliet and Jacqueline Rose. 1982. *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the ecole freudienne.* New York: W. W. Norton & Company.

Rorty, Richard. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature.* Princeton: Princeton University Press.

Saussure, Ferdinand de. 1915. *Course in General Linguistics.* Trans. Wade Baskin (1959). New York: Philosophical Library.

Smith, Paul. 1988. *Discerning the Subject.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1983. "Displacement and the Discourse of

Woman." In Mark Krupnick, (ed.). *Displacement: Derrida and After*. Bloomington: Indiana University Press, 169-95.

.——— 1984 Love Me, Love My Ombre, Elle." *Diacritics* (Winter): 19-36.

89

من مشكلة الجنوسة (النوع الاجتماعي): الحركة النسوية وتدمير/تلطيخ الهوية

جوديث بتلر

جوديث بتلر الولايات المتحدة. 1956- . فيلسوفة. منظِّرة. وتعتبر "*مشكلة الجنوسة*" النص التأسيسي لنظرية المثليين. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (1993), *Excitable Speech: A Politics of the Performative* (1997), *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death* (2000).

نقوش جسدية، تدميرات أدائية

"كانت غاربو 'ترتدي ملابس نسائية' كلما كانت تؤدي دوراً فيه إغراء، وكلما كانت تذوب بين يدي رجل، أو خارجهما، وكلما كانت ببساطة تترك تلك الرقبة المثنية الرائعة ... تحمل ثِقل رأسها المرتد إلى الخلف. ... كم يبدو فن التمثيل متألقاً! إنه كله تمثيل، سواء كان الجنس تحت الثياب حقيقياً أم لا".

- باركر تيلر، "صورة غاربو." مقتبس من إيستر نيوتن، مخيم الأم *(Mother Camp)*

شكَّلت فئات الجنس الحقيقي، الجنوسة المنفصلة، والجنسانية المحددة، نقطة مرجعية ثابتة لقدر كبير من النظرية النسوية والسياسة. وترسيمات الهوية هذه هي بمثابة نقاط خروج معرفي تنبثق منها نظرية، وتتشكل السياسة بحد ذاتها. وفي حالة الحركة النسوية، فإن السياسة تتشكل ظاهرياً لتعبر عن مصالح، ووجهات نظر "النساء." ولكن هل هناك شكل سياسي "للنساء،" إذا جاز التعبير، يسبق، ويتصور مُسبقاً، التوسع السياسي لمصالحهن، ووجهة نظرهن المعرفية؟ كيف يتم تشكيل هذه الهوية، وهل هو تشكيل سياسي يتخذ علم التشكيل بذاته، وحدود الجسد المجنَّس كأساس، أو سطح، أو موقع

لنقش ثقافي؟ ما الذي يحدد ذلك الموقع على أنه "جسد الأنثى"؟ هل "الجسد" أو "الجسد المجنَّس" هو الأساس المتين الذي تعمل على أساسه الجنوسة وأنظمة الجنسانية القسرية؟ أم هل "الجسد" بحد ذاته مشكَّل من قِبل قوى سياسية مع مصالح استراتيجية في إبقاء ذلك الجسد محصور ومكوّن من قِبل علامات الجنس؟

يبدو أن الفرق بين الجنس/الجنوسة، وفئة الجنس بحد ذاته، يفترِض مُسبقاً تعميماً "للجسد" سبق وجوده اكتسابه لأهميته المجنَّسة. يبدو هذا "الجسد" غالباً على أنه وسيلة سلبية يُشار إليها من قِبل عبارة مقتبسة (نقش) من مصدر ثقافي يظهر على أنه "خارجي" بالنسبة لذلك الجسد. ومن ناحية أخرى، فإن أية نظرية لجسد مرسوم ثقافياً ينبغي أن تشكك في "الجسد" بوصفه نموذجاً لعمومية مشتبه فيها عندما يصوَّر على أنه سلبي وسابق للخطاب. وهناك أمثلة سابقة مسيحية وديكارتية لوجهات نظر من هذا القبيل، والتي تفهم "الجسد،" قبل نشوء علم الأحياء الحيوي في القرن التاسع عشر، على أنه مسألة جامدة جداً، لا تدل على شيء، أو بشكل محدد أكثر، تدل على خواء دنس، الحالة الوضيعة: خداع، وخطيئة، والكنايات الهاجسية للجحيم والأنوثة الأبدية. هناك عدة مناسبات في كل من كتابي سارتر وبوفوار حيث يصوّر "الجسد" على أنه حقيقة صامتة، يترقب معنى ما لا يمكن أن يتم وصفه إلا من قِبل وعي متسام، ومفهوم في المصطلحات الديكارتية على أنه لامادي أصلاً. ولكن ما الذي يُنشئ هذه الثنائية لنا؟ وما الذي يفصل "الجسد" بوصفه غير حساس للمدلول، والمدلول بحد ذاته بوصفه فعل وعي روحي جذرياً ، أو، على الأصح، الفعل الذي يحرر الوعي روحياً بشكل جذري؟ وإلى أي مدى تكون تلك الفرضيات الديكارتية المفترضة مسبقاً في الظواهرية متكيفة مع الإطار البنيوي الذي يتم فيه إعادة وصف العقل/الجسد على أنهما الثقافة/الطبيعة؟ وفيما يتعلق بخطاب الجنوسة، فإلى أي مدى تبقى هذه الازدواجيات الإشكالية تعمل ضمن الأوصاف ذاتها التي يُفترَض أن تقودنا خارج تلك الثنائيات وهرميتها الضمنية؟ كيف تُحدَّد منحنيات الجسد بوضوح على أنها أساس مسلّم به، أو مظهر خارجي يتم على أساسه صياغة (نقش) مدلولات الجنوسة، مجرد حقيقة خالية من القيمة، وسابقة للمدلول؟

وتقترح ويتيغ أن "قبلية معرفية معينة تُنشئ طبيعية "الجنس." ولكن بواسطة أي وسيلة غامضة قدَّمها "الجسد" الذي تم قبوله *للوهلة الأولى*، لا تعترف بعلم الأنساب؟ وحتى ضمن مقالة فوكو عن موضوع الأنساب ذاته، فإن الجسد يصوّر على أنه مظهر

خارجي، ومشهد النقش الثقافي: "الجسد هو سطح الأحداث المنقوش."[1] ويزعم أن أن مهمة علم الأنساب هي "عرض جسد موسوم تماماً من قِبل التاريخ." وتستمر جملته، من ناحية أخرى، بالإشارة إلى الهدف من "تاريخ" ـ هنا مفهوم بوضوح على أساس "حضارة" فرويد ـ بوصفه "تدمير للجسد" (ص148). إن قوى ودوافع اتجاهات متعددة هي بالضبط تلك التي يدمرها ويبنيها التاريخ معاً، ويحفظها من خلال *تشكيل (entstehung)* (حدث تاريخي) للنقش. كما في "حجم في تفكك دائم" (ص148)، فإن الجسد تحت الحصار دائماً، ويعاني من تدمير من قِبل مصطلحات التاريخ ذاتها. والتاريخ هو خلق لقيم ومعانٍ عن طريق الدلالة على ممارسة تتطلب إخضاعاً للجسد. هذا التدمير الجسماني ضروري لإنتاج الذات الناطقة ودلالاتها. هذا جسد، موصوف من خلال لغة المظهر الخارجي والقوة، ويُضعف من خلال "المسرحية المفردة" للهيمنة، والنقش، والخلق (ص150). هذه ليست *طريقة تعايش (modus vivendi)* لنوع واحد من التاريخ دوناً عن الآخر، ولكنها، بالنسبة لفوكو، "تاريخاً" (ص148) في دالته الأساسية والقمعية.

وبالرغم من أن فوكو يكتب: "ليس هناك شيء في الرجل/*كما ورد في الأصل*/ـ ولا حتى جسده ـ ثابت بما يكفي ليكون بمثابة أساس لإدراك الذات أو لفهم رجال آخرين/*كما ورد في الأصل*/" (ص153)، وبالرغم من ذلك، فإنه يشير إلى ثبات في النقش الثقافي بوصفه "مسرحية فردية" تعمل وفقاً للجسد. وإذا كان إنشاء القيم، ذلك النموذج التاريخي للدلالة، يتطلب تدمير الجسد، إلى حد كبير مثل ما تقوم أداة التعذيب في رواية كافكا *في مستعمرة العقوبات (In the Penal Colony)* بتدمير الجسد الذي تكتب عليه، إذن ينبغي أن يكون هناك جسد سابق لذلك النقش، ثابت، ومُطابق لذاته، وخاضع لذلك التدمير القرباني. وإلى حد ما، بالنسبة لفوكو، وكذلك بالنسبة لنيتشة، فإن القيم الثقافية تنشأ كنتيجة لنقش على الجسد، وتُفهَم على أنها وسيلة، وفي الواقع، صفحة فارغة؛ ومن ناحية أخرى، من أجل أن يدل هذا النقش على المُراد، ينبغي تدمير تلك الوسيلة بحد ذاتها ـ هذا يعني، إعادة تقويم بمعايير جديدة تماماً داخل مجال قيم تم تحويلها من بدائية لمقبولة اجتماعياً (sublimated). وضمن استعارات هذا المفهوم للقيم الثقافية هناك استعارة التاريخ بوصفه أداة كتابة قاسية، والجسد بوصفة وسيلة ينبغي تدميرها وتغيير شكلها من أجل نشوء "ثقافة."

وبإبقاء الجسد سابق لنقشه الثقافي، فإن فوكو يبدو وكأنه يفترض المادية سابقة

للدلالة والشكل. ولأن هذا الاختلاف هو جوهري بالنسبة لمهمة علم الأنساب كما يعرّفه هو، فإنه يتم تجنُّب الاختلاف بحد ذاته بوصفه هدف للتحقيق الخاص بعلم الأنساب. ومن حين لآخر، في تحليله لهركولين، يؤيد فوكو تعددية استطرادية للقوى الجسدية التي تخترق المظهر الخارجي للجسد لتعطل الممارسات التنظيمية للتماسك الثقافي المفروض على ذلك الجسد بنظام سلطة، وتُفهم على أنها تقلُب "للتاريخ." وفي حال رفض الافتراض لنوع ما من مصدر تعطيل ما قبل تصنيفي، فهل يبقى من الممكن إعطاء وصف نَسَبي لترسيم حدود الجسد بحد ذاته كممارسة دلالية؟ هذا الترسيم لم يُستهل من جانب تاريخ واضح، أو من قِبل الذات. هذا التحديد هو نتيجة بناء منتشر وفعال للمجال الاجتماعي. وهذه الممارسة الدلالية تؤثر على الحيز الاجتماعي للجسم ومن أجله ضمن شبكات مفهومية تنظيمة معينة.

ويقترح كتاب ماري دوغلاس، *النقاء والخطر (Purity and Danger)*، أن منحنيات "الجسد" تُنشأ من خلال علامات تسعى إلى إنشاء شيفرات معينة للتماسك الثقافي. وأي خطاب يُنشئ حدود الجسد هو بمثابة الهدف لتنصيب وتطبيع محرمات معينة تتعلق بحدود، ووضعيات، ونماذج التبادل الملائمة التي تعرِّف ما هو الذي يكوِّن الأجساد:

> إن الأفكار بشأن الفصل، والتطهير، والترسيم، ومعاقبة التجاوزات، تتخذ كمهمة رئيسة لها فرض نظام على خبرة غير منظَّمة أساساً. وفقط عن طريق المبالغة في الفرق بين الداخل والخارج، وفوق وتحت، والذكر والأنثى، ومع وضد، يتم إنشاء مظهر للنظام.[2]

وبالرغم من أن دوغلاس تؤيد بوضوح اختلافاً بنيوياً بين طبيعة متمردة بشكل متأصل، وبين نظام مفروض بوسائل ثقافية، إن "عدم التنظيم" الذي تشير إليه يمكن أن يُعاد وصفه على أنه منطقة تمرد وفوضى ثقافيين. وافتراض البنية الثنائية بشكل حتمي للاختلاف بين الطبيعة/الثقافة، فإنه لا يمكن لدوغلاس أن تشير باتجاه تشكيل بديل للثقافة حيث تصبح مثل هذه الاختلافات مطواعة أو تكاثرية وراء نطاق الإطار الثنائي. من ناحية أخرى، يوفر تحليلها نقطة انطلاق ممكنة لفهم العلاقة التي تنشئ فيها المحرمات الاجتماعية حدود الجسد في حد ذاته، وتحافظ عليها. ويقترح تحليلها أن ما يشكّل حد الجسد ليس مادياً فحسب أبداً، وإنما أن المظهر الخارجي، الجلد، يُدَل عليه بشكل منتظم بمحرمات وانتهاكات متوقَّعة؛ وفي الواقع، فإن حدود الجسم تصبح، ضمن تحليلها، حدود

الاجتماعي بحد ذاته. إن تخصيصاً ما بعد بنيوي لرأيها قد يفهم جدياً حدود الجسد على أنها حدود الهيمنة الاجتماعية. وفي ثقافات متنوعة، تؤكد أن هناك

> قوى تلوث تُلازم بنية الأفكار ذاتها، وتعاقب تحطيم رمزي لما ينبغي أن يُجمَّع، أو جمع لما ينبغي أن يكون منفصلاً. ويُستنتَج من هذا أن التلوث هو نوع من الخطر الذي من غير المرجح أن يحدث إلا حيث تكون خطوط البنية، أو الكون، أو الاجتماعي، معرَّفة بوضوح.
>
> شخص ملوّث يكون دائماً على خطأ. وهو [كما ورد في الأصل] قد وسَّع شرطاً ما خاطئاً، أو ببساطة تخطّى بعض الخطوط التي ما كان ينبغي تخطيها، وهذه التنحية تطلق العنان لخطر بالنسبة لشخص ما.[3]

وفي معنى ما، عرَّف سيمون واتني التفسير المعاصر "للشخص الملوّث" على أنه الشخص المُصاب بالإيدز في كتابه *مراقبة بوليسية للرغبة (شهوة): الأيدز، والمواد الإباحية، والإعلام*.[4] *(Policing Desire: AIDS, Pornography, and the Media)* ولا يتم تصوير الاعتلال على أنه "مرض المثليين" فقط، ولكن في كل رد فعل هستيري ومرتبط برهاب المثلية لوسائل الإعلام، تجاه الاعتلال، هناك تفسير تكتيكي للاستمرارية بين الحالة الملوّثة للمثليين بموجب انتهاك الحدود التي هي اشتهاء المماثل، والمرض بوصفه نمطية للتلوث المثلي. وأن المرض ينتقل من خلال تبادل سوائل جسدية يشير ضمن الرسومات الإثارية لأنظمة تدل على رهاب المثلية، إلى مخاطر حدود الجسد ذات النفاذية التي تقدِّمها للنظام الاجتماعي على هذا النحو. وتعقِّب دوغلاس بأن "الجسد هو نموذج يمثِّل أي نظام محدد. وحدوده يمكن أن تمثل أي حدود مهددة أو محفوفة بالمخاطر."[5] وتطرح سؤالاً يمكن أن يتوقع المرء قراءته في فوكو: "لماذا ينبغي اعتبار الهوامش الجسدية على أنها مغلقة بالسلطة والخطر؟"[6]

وتقترح دوغلاس أن جميع الأنظمة الاجتماعية غير حصينة عند هوامشها، وأن جميع الهوامش تُعتبَر، وفقاً لذلك، خطيرة. وإذا كان الجسد جزء يدل على كل وهو النظام الاجتماعي في حد ذاته، أو موقع تتلاقى فيه الأنظمة المفتوحة، عندئذ فإن أي نوع من النفاذية غير المنظَّمة تكوِّن موقع تلوث وخطر. ونظراً لأن ممارسة الجنس عن طريق الشرج وبالفم بين الرجال تُنشئ بوضوح أنواعاً معينة من النفاذيات الجسدية غير المقبولة من قِبل

نظام الهيمنة، فإن مثلية الذكر، ضمن وجهة نظر الهيمنة هذه، تكوِّن موقع خطر وتلوث، بشكل سابق للوجود الثقافي للإيدز، وبصرف النظر عنه. وبشكل مماثل، فإن الحالة "الملوَّثة" للنساء المثليات، بصرف النظر عن وضعهن ذو الخطورة المنخفضة فيما يتعلق بالإيدز، تجلب الارتياح بشأن مخاطر تبادلاتهن الجسدية. ومن المهم أن كون المرء "خارج" نظام الهيمنة لا يدل على كونه "في" حالة من الطبيعة القذرة وغير المنظَّمة. ومن المفارقة أن المثلية تُفهَم دائماً ضمن نظام دلالة رهاب المثلية بأنه غير متمدِّن وغير طبيعي.

إن ترسيم منحنيات جسدية ثابتة يعتمد على مواقع ثابتة للنفاذية، وعدم النفاذية الجسمانية. تلك الممارسات الجنسية في سياقات اشتهاء المماثل، واشتهاء المغاير، التي تفتح سطوح وثقوب لدلالة مثير للشهوة الجنسية، أو تغلق سطوح وثقوب أخرى تعيد ترسيم حدود الجسد بفاعلية على طول خطوط ثقافية جديدة. وممارسة الجنس عن طريق الشرج بين الرجال هي مثال، كما هي إعادة تشكيل العضوية بشكل جذري للجسد في جسد *المرأة المثلية* *(The Lesbian Body)* لويتينغ. وتلمح دوغلاس إلى "نوع من التلوث الجنسي الذي يعبِّر عن رغبة في الحفاظ على الجسد سليماً (بدنياً واجتماعياً)،"[7] يشير إلى أن المفهوم المطبَّع للجسد هو بحد ذاته نتيجة لمحرمات تستخلص أن الجسد متميِّز بموجب حدوده الثابتة. علاوة على ذلك، فإن شعائر المرور التي تحكم ثقوب جسدية متنوعة، تفترض مسبقاً تفسيراً متغاير الجنس للتبادل الجنوسي، والمواقف، والامكانيات الشهوانية. إن تحرير مثل هذه الاستبدالات من القوانين والتنظيم، يوقع الفوضى، وفقاً لذلك، في هذه الحدود ذاتها التي تحدد ماذا يعني أن تكون جسداً بأي حال من الأحول. وفي الواقع أن البحث البالغ الأهمية الذي يقتفي أثر الممارسات التنظيمية التي يتم ضمنها بناء محيط الأشكال الجسدية، يكوِّن، على وجه التحديد، علم الأنساب "للجسد" في تميّزه الذي يمكن أن يوطد أكثر نظرية فوكو.[8]

ومن المهم أن مناقشة كريستيفا حول الإذلال في *سلطات الرعب* *(The Powers of Horror)*، تبدأ باقتراح أن استخدامات هذا المفهوم البنيوي لتشكيل حدود المحرَّم لغايات تفسير ذات منفصلة من خلال الإقصاء.[9] إن "الإذلال" يُظهر بوضوح ما تم طرده من الجسد، وإفراغه كبراز، يصير حرفياً "الآخر." هذا يظهر كطرد للعناصر الغريبة، ولكن الغريب يُنشئ بفعالية عن طريق هذا الطرد. إن تفسير الـ"ليس أنا" حيث يُنشئ الإذلال محيط الجسد، والتي هي كذلك الحدود الخارجية للذات. وتكتب كريستيفا:

> غثيان يجعلني أرفض ذلك الحليب بالقشدة، ويفصلني عن الأم والأب اللذين يقدمانه. "أنا" لا أريد أياً من ذلك العنصر؛ علامة رغبتهما؛ "أنا" لا أريد أن اسمع، و"أنا" لا أهضمه، و"أنا" أستفرغه. ولكن طالما أن الطعام ليس "آخر" بالنسبة "لي،" الذي أكون فقط في رغبتهما، إنني أستفرغ نفسي، إنني أبصق نفسي، إنني أذل نفسي ضمن المفهوم ذاته الذي من خلاله أقوم "أنا" بالمطالبة ببناء نفسي.[10]

يتم تعيين حدود (Boundary) الجسد، وكذلك الاختلاف بين الداخلي والخارجي بواسطة قذف، وإعادة تقويم بمعايير جديدة، لشيء هو أصلاً جزء من هوية، داخل الآخر الملوَّث. وكما أشارت إيريس يونغ، في استعانتها بكريستيفا لفهم التمييز على أساس الجنس، رهاب المثلية، والعنصرية، فإن رفض الأجساد بسبب جنسها، و/أو جنسانيتها، و/أو لونها، هو "إقصاء" يليه "نفور" يؤسس ويوطد ثقافياً هويات هيمنة إلى جانب محاور التمايز بين الجنس/العِرق/الجنسانية.[11] إن أخذ يونغ عن كريستيفا يبين كيف يمكن لعملية الرفض أن توطد "هويات" مؤسسة على إنشاء "الآخر،" أو مجموعة من الآخرين بواسطة إقصاء وهيمنة. إن ما يتكون بواسطة تقسيم العالمين "الداخلي" و"الخارجي" للذات هو حد، وحد فاصل مُحافَظ عليه بشكل سيء لغايات التنظيم والسيطرة الاجتماعيين. إن الحد الفاصل بين الداخلي والخارجي ممزوج مجاري الغائط تلك، التي يصبح فيها الداخلي خارجي بشكل فعال، ووظيفة التغوط هذه تصبح، إذا جاز التعبير، النموذج الذي يتم فيه إنجاز الأشكال الأخرى من تمييز الهوية. في الواقع أن هذا هو النهج الذي يصبح فيه الآخرين غائطاً (برازاً). وليبقى العالمان الداخلي والخارجي مختلفين تماماً، فإن السطح الخارجي للجسد ينبغي أن يحقق عدم نفاذية مستحيلة. هذا السد لسطوحه سيشكّل الحدود غير المشققة للذات؛ ولكن هذه الأسوار المحيطة (الضميمة) (enclosure) ستنفجر حتمياً، على وجه التحديد بتلك القذارة البُرازية التي يخشاها.

وبصرف النظر عن الاستعارات القسرية للاختلافات المكانية للداخلي والخارجي، فإنها تبقى مصطلحات لغوية تيسّر وتوضح مجموعة من التخيلات، التي يُخشى منها ويُرغب فيها. ولا يكون "للداخلي" و"الخارجي" معنى إلا بالإشارة إلى الحدود التوسطية التي تسعى لتحقيق التوازن. ويتحدد هذا التوازن، وهذا التماسك، في غالبيته بأنظمة

ثقافيـة تجيـز الـذات، وتُلـزم تمايزهـا عـن الـذل. لـذا، فإن "الـداخلي" والخـارجي" يـشكلان اختلافاً ثنائياً يوازن ويوطد الـذات المتماسكة. عنـدما يـتم تحدي تلـك الـذات، فإن معنى وضـرورة المـصطلحات تُخـضَع للاستبدال. وإذا كـان "العـالم الـداخلي" لم يعـد يرمـز إلى موضوع تقليدي، عندئذ يصبح الاستقرار الداخلي للذات، وفي الواقع الموقع الداخلي لهوية الجنوسة، مُشتبه فيه بشكل مماثل. والسؤال الحاسم ليس كيف أصبحت تلك الهوية مدمجة مع الذات؟ وكأن الدمج في النفس كان عملية، أو آليـة يمكـن أن يُعاد بناءهـا وصفياً. وفي الواقع أن السؤال هـو: من أي موقف استراتيجي في الخطاب العام، ومن أجل أي أسـباب ترسخت مجازية الداخلية، والثنائية الانفصالية للداخلي/الخارجي؟ وفي أي لغة يتم تشكيل "الحيز الـداخلي"؟ وأي نـوع مـن التـشكيل هـو، ومـن خـلال أي شـكل للجسـد يُدَل عليـه؟ وكيف يتوقع الجسد سطحه الخارجي الذي هو سِمة عدم الظهور ذاتها لعمقه الخفي؟

من الداخلية إلى الأداءات اللفظية للجنوسة

في *التأديب والعقاب* *(Discipline and Punish)*، يعارض فوكـو لغة الـدمج في النفس كونها تعمـل في خدمة النظـام التأديبي للإخضاع والتـذويت (subjectivation) للمجرمين.[12] وبالرغم من أن فوكو اعترض على ما فهمه على أنه اعتقاد تحليلي نفسي في الحقيقـة "الداخليـة" للجنس في *تـاريخ الجنسـانية* *(The History of Sexuality)*، فإنـه يلتفت إلى انتقاد مبدأ الدمج في النفس من أجل غايات منفصلة في سياق تاريخه عن علم الجريمة. وإلى حد ما، يمكن قراءة *التأديب والعقاب* على أنـه جهد فوكـو لإعادة كتابـة مبـدأ نيتشه عن الدمج في النفس في *حول علم الأنساب في الأخلاق* *(On the Genealogy of Morals)* عن نموذج *النقش*. وفي سـياق السجناء، يكتـب فوكـو، لم تكـن الاسـتراتيجية لفـرض قمـع لرغباتهم، ولكـن لإجبـار أجسـادهم للدلالـة على القـانون التحريمي على أنـه مـاهيتهم الحقيقيـة، وأسـلوبهم، وحـاجتهم الملحـة. إن القـانون لـيس مـدموجاً في الـنفس حرفياً، ولكنه مندمج، مع نتيجة أن الأجساد مُنتَجة وتـدل على ذلـك القانون على الجسد وخلاله؛ هنـاك يكـون القـانون جليّ على أنه ماهيـة أنفسـهم، ومعنى روحهـم، وضـميرهم، وقانون رغبتهم. في الواقع أن القانون جليّ تماماً، وفي الوقت ذاته مُستتر تماماً، حيث أنـه لا يظهر أبداً كخارجي بالنسبة للأجساد التي يُخضعها، ويُذوتها. يكتـب فوكـو:

> سيكون من الخطأ قول أن الروح هي وهم، أو أثر أيديولوجي. على العكس من ذلك. إنها توجد، ولها حقيقة، وتظهر بشكل دائم *حول* الجسد *وعليه*، *وداخله*، بأداء السلطة التي تُمارس على أولئك الذين يُعاقبون (تأكيدي).[13]

يُدَل على شكل الروح الداخلية المفهوم على أنه "داخل" الجسد، بواسطة نقشها على الجسد، حتى لو كان نموذجها الأولي للدلالة هو من خلال غيابها الفعلي، وسمتها الخفية الفعالة. إن تأثير بناء الحيز الداخلي يظهر من خلال دلالة الجسد بوصفه ضميمة حيوية ومقدسة. إن الروح هي، على وجه الدقة، ما يفتقر إليه الجسد؛ لذا، فإن الجسد يطرح ذاته على أنه يدل على النقص. ذلك النقص الذي هو الجسد يدل على الروح بوصفه ذلك الشيء الذي لا يستطيع الظهور. إذن، وبهذا المعنى، فإن الروح هي الدلالة السطحية التي تنافس وتزيح الفرق بين الداخلي/الخارجي ذاته، وهي مَجاز للحيز النفسي الداخلي المنقوش *على* الجسد بوصفه دلالة اجتماعية تنكر نفسها على هذا النحو. وبمصطلحات فوكو، فإن الروح ليست سجينة من قِبل الجسد أو داخله، كما يمكن لخيال مسيحي أن يوحي، إنما "الروح هي سجن الجسد."[14]

إن إعادة وصف العمليات داخل الروح من حيث سياسات السطح للجسد، تدل ضمناً على نتيجة طبيعية لإعادة وصف الجنوسة على أنها نتاج تأديبي لأشكال الخيال من خلال لعبة الحضور والغياب على سطح الجسد، وبناء الجسد المجنَّس من خلال سلسلة من الإقصاءات والإنكارات، الدالة على الغيابات. ولكن ما يحدد النص الواضح والمستتر لدهاء الجسد؟ وما هو القانون التحريمي الذي يولِّد إخضاع الجنوسة لنمط جسدي معين، التشكيل المُتخيَّل والرائع للجسد؟ لقد سبق أن اعتبرنا أن السفاح المحرَّم، والتحريم السابق ضد اشتهاء المماثل، على أنهما اللحظات التوليدية لهوية الجنوسة، والتحريمات التي تُنتج الهوية على طول شبكات مفهومة ثقافياً لاشتهاء المغاير المثالي والقسري. ذلك الإنتاج التأديبي للجنوسة يؤثر على توازن زائف للجنوسة في مصالح تفسير وتنظيم اشتهاء المغاير للجنسانية داخل مجال إنجابي. إن بناء التماسك يخفي توقفات الجنوسة، التي تجري هائجة داخل سياقات مشتهي المغاير، وثنائيي الجنس، والمثليين نساءً ورجالاً، حيث لا تلزم الجنوسة بالضرورة من الجنس، ولا تبدو الرغبة، أو الجنسانية بشكل عام، أنها تلزم من الجنوسة ـ وفي الواقع، حيث لا يقوم أي من هذه الأبعاد الهامة للجسدية بالتعبير عن

بعضها البعض، أو بعكس بعضها البعض. عندما يقوم عدم التنظيم والتقسيم إلى أجزاء لمجال الأجساد بتعطيل الخيال التنظيمي لتماسك اشتهاء المغاير، فإنه يبدو أن النموذج التعبيري يفقد قوته الوصفية. هذه المثالية التنظيمية تخفي نفسها بوصفها قانون تنموي ينظِّم المجال الجنسي الذي يدعي أنه يصفه.

من ناحية أخرى، ووفقاً لفهم التعريف على أنه خيال دمج مُباح أو مندمج، فمن الواضح أن التماسك مرغوب فيه، ومرجو، وجُعِل مثالياً، وأن إسباغ المثالية هذه هو تأثير الدلالة الجسمانية. بكلمات أخرى، فإن الأفعال، والدلالات، والرغبة، تُنتِج أثر اللب أو الجوهر الداخلي، ولكنها تنتج هذا على *سطح* الجسد، بواسطة لعبة دلالة الغيابات التي تلمح، ولكن لا تكشف أبداً، المبدأ التنظيمي للهوية بوصفها سبباً. ومثل هذه الأفعال، والدلالات، والتشريعات، المفسَّرة بشكل عام، هي *أداء لفظي* من حيث أن الماهية، أو الهوية، اللذين يزعمون أنهم يعبرون عنهما، خلافاً لذلك، على أنهما تلفيقات مصنَّعة، ومُحافَظ عليها من خلال إشارات جسمانية، ووسائل استطرادية أخرى. وكون الجسد المُجنَّس هو أداء لفظي يشير إلى أنه ليس له حالة وجودية بعيداً عن الأفعال المتنوعة التي تشكِّل حقيقته. وهذا يشير كذلك إلى أنه إذا كانت تلك الحقيقة ملفّقة بوصفها جوهر داخلي، فإن تلك الداخلية ذاتها هي تأثير ومهمة لخطاب عام واجتماعي، بلا ريب، والتنظيم العام للخيال من خلال سياسة السطح للجسد، وحدود الجنوسة التي تميز الداخلي من الخارجي، وبالتالي يُنشئ "سلامة" الذات. بكلمات أخرى، إن الأفعال والإشارات، والرغبات الموضحة والمُباحة، تخلق وهم جوهر جنوسة داخلي وتنظيمي، وهم مستدام استطرادياً لغايات تنظيم الجنسانية ضمن إطار إلزامي لاشتهاء المغاير التكاثري. إذا كان "سبب" الرغبة، والإشارات، والفعل يمكن أن يتوضع داخل "نفس" الفاعل، عندئذ تكون التنظيمات السياسية، والممارسات التأديبية التي تُنتِج تلك الجنوسة المتماسكة ظاهرياً، مُستبدَلة من المشهد بشكل فعال. إن استبدال أصل هوية الجنوسة السياسية والاستطرادية إلى "جوهر" نفسي يحول دون تحليل تكوين الذات المجنّسة، ومفاهيمها الملفقة بشأن داخلية فائقة الوصف لجنسها أو لهويتها الحقيقة.

إذا كانت الحقيقة الداخلية للجنوسة تلفيقاً، وإذا كانت الجنوسة الحقيقية هي خيال مؤسس ومنقوش على سطح الأجساد، عندئذ يبدو أن الجنوسة لا يمكن أن تكون حقيقية ولا زائفة، ولكنها مُنتجَة فقط كتأثيرات الحقيقة لخطاب لهوية أولية وثابتة. وفي كتاب

مخيم الأم: منتحلو شخصية الإناث في أمريكا *(Mother Camp: Female Impersonators in America)*، تشير عالمة الإنسان، إيستر نيوتن، إلى أن بنية الانتحال إحدى آليات التلفيق الرئيسة التي يحدث من خلالها التفسير الاجتماعي للجنوسة.[15] وأود أن أشير كذلك إلى أن اللباس يدمر تماماً الاختلاف بين الحيز النفسي الداخلي والخارجي، ويهزأ بشكل فعال من النموذج التعبيري للجنوسة، ومن مفهوم هوية الجنوسة الحقيقية. وتكتب نيوتن:

> في أكثر تعقيداته، فإن [اللباس] هو تعاكس مزدوج يقول: "المظهر هو وهم." ويقول اللباس [تشخيص نيوتن الغريب]: "إن مظهري 'الخارجي' هو مؤنث، ولكن جوهري في 'الداخل' [الجسد] هو مذكر." وفي الوقت ذاته يرمز إلى العكس المقابل: "مظهري 'الخارجي' [جسدي، جنوستي] هي مذكر. ولكن جوهري في 'الداخل' [نفسي] هو مؤنث."[16]

إن مزاعم كليهما بالحقيقة تناقض بعضها البعض، وبالتالي تنحّي التشريع الكامل لدلالات الجنوسة عن خطاب الحقيقة والزيف.

يتم محاكاة مفهوم هوية جنوسة أصلية أو أولية بشكل ساخر في الممارسات الثقافية للباس، وارتداء لباس الجنس الآخر، والأسلبة (Stylization) الجنسية لهويات المسترجلة/الأنثى. وفي النظرية النسوية تم فهم مثل هذه الهويات في المحاكاة الساخرة على أنها إما مُهينة للمرأة، في حالة اللباس، وارتداء ملابس الجنس الآخر، أو استيلاء غير خطر لدور الجنس المقولب من داخل ممارسة اشتهاء المغاير، ولا سيما في حالة هويات المسترجلة/الأنثى المثلية. ولكن العلاقة بين "المحاكاة" و"الأصل" هو، على ما أعتقد، معقد أكثر مما يسمح به ذلك النقد عادة. علاوة على ذلك، إنه يعطينا دليلاً إلى الطريقة التي يمكن بها إعادة تأطير العلاقة بين تعريف أولي ـ هذا يعني المعاني الأصلية الملائمة للجنوسة ـ وتجربة الجنوسة اللاحقة. إن أداء اللباس يلعب على الاختلاف بين التركيب التشريحي للمؤدي، والجنوسة التي يتم أداءها. ولكننا في الواقع في حضرة ثلاثة أبعاد مُحتملة للجسمانية الهامة: الجنس التشريحي، وهوية الجنوسة، وأداء الجنوسة. وإذا كان التركيب التشريحي للمؤدي مختلف أصلاً عن جنوسة المؤدي، فإن كلاهما مختلف عن جنوسة الأداء، عندئذ فإن الأداء يشير إلى تنافر ليس فقط بين الجنس والأداء، وإنما بين الجنس والجنوسة، والجنوسة والأداء. وبقدر ما يخلق اللباس صورة موحَّدة "للمرأة" (الذي يعارضه

منتقدوها)، فإنها تُظهِر كذلك اتضاح جوانب الخبرة المجنَّسة هذه، والمطبّعة بشكل زائف كوحدة من خلال خيال تنظيمي لتماسك اشتهاء المغاير. عند *تقليد الجنوسة، يُظهر اللباس ضمنياً البنية المقلّدة للجنوسة بحد ذاتها ـ وكذلك احتماليتها*. وفي الواقع، كجزء من المتعة، يكون استهتار الأداء في الاعتراف بالاحتمالية الجذرية في العلاقة بين الجنس والجنوسة المربوطة في التكوينات الثقافية للوحدات السببية المُفترَضة عادة على أنها طبيعية وضرورية. وفي مكان قانون تماسك اشتهاء المغاير، نرى أن الجنس والجنوسة المجردان من التطبيع بواسطة الأداء الذي يقرّ بوضوحهما، ويفرغ الآلية الثقافية لوحدتهما الملفقة في قالب مسرحي.

إن مفهوم المحاكاة الساخرة للجنوسة الذي يُدافع عنه هنا، لا يَفترض أن هناك أصل تقوم هذه الهويات المُحاكية بتقليده. وفي الواقع أن المحاكاة الساخرة هي من المفهوم الحقيقي للأصلي؛ تماماً كما يتم تكوين المفهوم التحليلي النفسي لتعريف الجنوسة من قِبل خيال الخيال، وتغير المظهر للآخر الذي هو دائماً أصلاً "شكل" في ذلك المعنى المزدوج، لذا، فإن المحاكاة الساخرة للجنوسة تُظهِر أن الهوية الأصلية التي تصوغ الجنوسة ذاتها وفقاً لها، هي محاكاة بدون أصل. ولأكون أكثر دقة، إنها إنتاج، في الواقع ـ أعني في واقعه ـ يتظاهر أنه محاكاة. هذا الاستبدال الدائم يشكّل إماهة للهويات التي تقترح انفتاحاً على إعادة الدلالة، وإعادة الصياغة؛ وانتشار المحاكاة الساخرة يحرم الثقافة التي تمارس الهيمنة، ونقادها من المطالبة بهويات جنوسة مطبَّعة أو ماهيوية. وبالرغم من أن معاني الجنوسة التي يتم تناولها في هذه الأساليب ذات المحاكاة الساخرة، هي بوضوح جزء من الثقافة التي تمارس الهيمنة، والكارهة للنساء، فإنها، بالرغم من ذلك، مجردة من طبيعتها ومنشورة بواسطة إعادة صياغة ذات محاكاة تهكمية. وحيث أن عمليات المحاكاة التي تستبدل بفاعلية معنى الأصل، فإنها تحاكي أسطورة الأصلي بحد ذاته. وفي مكان التعريف الأصلي الذي يعمل بمثابة سبب للتحديد، فإن هوية الجنوسة ربما يُعاد فهمها على أنها تاريخ شخصي/ثقافي لمعان مقبولة خاضعة لمجموعة من ممارسات المحاكاة التي تشير جانبياً إلى عمليات محاكاة أخرى، و تفسّر، بشكل مشترك، وهم نفس مجنّسة أولية وداخلية، أو تحاكي بشكل ساخر آلية ذلك التفسير.

ووفقاً لفريدريك جيمسون في "ما بعد الحداثة ومجتمع استهلاكي

(Postmodernism and consumer society)." فإن المحاكاة التي تسخر من مفهوم الأصل تتميز المحاكاة الأدبية أكثر من المحاكاة التهكمية:

> إن المحاكاة الأدبية، شأنها شأن المحاكاة التهكمية، هي محاكاة لأسلوب غريب أو فريد، ارتداء لقناع أسلوبي، وحديث بلغة ميتة؛ ولكنها ممارسة محايدة للمحاكاة، بدون نية خفية للمحاكاة التهكمية، وبدون الدافع الساخر، وبدون ضحك، وبدون ذلك الشعور الكامن بأنه يوجد شيء *طبيعي* مُقارَن بأن الذي يُحاكى هو هزلي إلى حد ما. إن المحاكاة الأدبية هي محاكاة تهكمية خالية من التعبير تماماً، إنها محاكاة تهكمية فقدت كل فكاهتها.[17]

من ناحية أخرى، فإن فقدان روح الفكاهة "للطبيعي/المعتاد" يمكن أن يكون فرصته للضحكة، لا سيما عندما يتم إظهار "الطبيعي،" "الأصلي" على أنه نسخة، نسخة فاشلة لامحالة، مثل أعلى لا يمكن لأحد أن يجسده. وفي هذا المعنى، فإن الضحكة تنشأ في إدراك أن الأصل منذ البداية كان مُشتقاً.

إن المحاكاة التهكمية ليست مدمِّرة بحد ذاتها، وينبغي أن يكون هناك طريقة لفهم ما الذي يجعل أنواعاً معينة من التكرارات المحاكاتية التهكمية هدّامة بشكل فعال، وإشكالية حقاً، وأي تكرارات تصبح مروّضة ومُعاد تداولها كأدوات للهيمنة الثقافية. إن دراسة رموز الأفعال لن تكون كافية، بشكل واضح، وذلك لأن التنحية المحاكاتية التهكمية، في الواقع الضحكة المحاكاتية التهكمية، تعتمد على سياق واستقبال يمكن فيهما لالتباسات مدمِّرة أن تُعزَّز. وأي أداء سيقلب الاختلاف بين الداخلي/الخارجي، ويُجبر على إعادة تفكير جذرية بالافتراضات النفسية المُسبقة لهوية الجنوسة والجنسانية؟ وأي أداء سيُجبر على إعادة نظر في مكان وتوازن المذكر والمؤنث؟ وأي نوع من أداء الجنوسة سيقرّ ويكشف الأدائية الكلامية للجنوسة ذاتها بطريقة تزعزع توازن فئات الهوية والرغبة المطبَّعة؟

إذا كان الجسد ليس "كينونة،" وإنما حد متغيّر، وسطح نفاذيته منظّمة سياسياً، وممارسة دلالية ضمن مجال ثقافي لهرمية الجنوسة، واشتهاء للمغاير قسري، عندئذ أي لغة تتبقى لفهم هذا التشريع الجسماني، الجنوسة، الذي يشكّل دلالته "الداخلية" على سطحه؟ ربما كان سارتر سيدعو هذا الفعل "أسلوب كينونة،" وفوكو، "أسلوبيات الوجود." وفي

كتابي الأول عن بوفوار، أشرت إلى أن الأجساد المجنَّسة هي إلى حد بعيد "أنماط الجسد." هذه الأساليب جميعها لم تدَّعي أبداً ما ليس لها حق، وذلك لأن للأساليب تاريخ، وهذه التواريخ تقرر وتحدد الإمكانيات. واعتبار الجنوسة، على سبيل المثال، على أنها *أسلوب جسماني*، و"فعل،" إذا جاز التعبير، يكون قصدي و"أدائي كلامي" معاً ، حيث يشير *"أدائي كلامي"* إلى تفسير مؤثر ومحتمَل للمعنى.

وتفهم ويتيغ الجنوسة على أنها تشكيلات "الجنس،" حيث يكون "الجنس" أمراً إلزامياً بالنسبة للجسد ليصبح علامة ثقافية، وليجسد نفسه في طاعة لاحتمالية محددة تاريخياً، وللقيام بذلك، ليس لمرة أو لمرتين، وإنما كمشروع جسماني مُستدام ومكرر. من ناحية أخرى، فإن مفهوم "مشروع" يشير إلى إنشاء قوة إرادة جذرية، وأن الجنوسة هي مشروع يتخذ البقاء الثقافي كهدف له، فإن مصطلح *استراتيجي* يشير بشكل أفضل إلى حالة الإجبار التي يحدث تحتها أداء الجنوسة دائماً وعلى وجوه مختلفة. لذا، كاستراتيجية للبقاء ضمن أنظمة قسرية، تكون الجنوسة أداءً ذا نتائج تأديبية واضحة. إن نوعي الجنوسة المنفصلين هما جزء مما "يضفي الصفة البشرية" على الأفراد ضمن ثقافة معاصرة؛ وفي الواقع أننا نعاقب باستمرار أولئك الذين يخفقون في التعامل مع جنوستهم بشكل صحيح. ولأنه ليس هناك "ماهية" تعبِّر عنها الجنوسة أو تجسدها، ولا هدف مثالي لما تطمح إليه الجنوسة، ولأن الجنوسة ليست حقيقة، فإن الأفعال المتنوعة للجنوسة تخلق فكرة جنوسة، وبدون تلك الأفعال لن يكون هناك أي جنوسة على الإطلاق. لذا، فإن الجنوسة، تفسير يخفي أصل نشوئه غالباً؛ واتفاق جماعي ضمني لأداء، وإنتاج، وإدامة نوعي جنوسة منفصلين ومتناقضين مثلما تكون الروايات الخيالية الثقافية محجوبة بمصداقية تلك المنتجات ـ والعقوبات التي لا ترافق الموافقة على الاعتقاد بهما، و"يجبر" التفسير اعتقادنا في ضرورته وطبيعيته. إن الاحتمالات التاريخية المجسدة من خلال أساليب جسمانية متنوعة ليست سوى تلك الروايات الخيالية الثقافية المنظَّمة تأديبياً، والمجسَّدة بالتناوب والمنحرفة (عن مسارها) تحت الإكراه. اعتبر أن ترسيب معايير الجنوسة يُنتِج الظاهرة الغريبة "لجنس طبيعي،" أو "لمرأة حقيقية،" أو أي عدد من الأوهام الاجتماعية المنتشرة والقسرية، وأن هذا ترسيباً أنتج على مر الزمن مجموعة من الأساليب الجسمانية التي تظهر، بشكل موجَّه، على أنها التشكيل الطبيعي للأجساد في أجناس توجد في علاقة ثنائية بالنسبة لبعضها البعض. وإذا تم تمثيل هذه الأساليب، وإذا كانت تنتج الذوات

المجنَّسة المتساوقة التي تُطرح على أنها المُنشِئات لها، فما هو نوع الأداء الذي يمكن أن يُظهِر هذه "المسألة" الظاهرية لتكون "أثراً"؟

وإذن، من أي النواحي تكون الجنوسة فعلاً؟ وكما في سلسلة أحداث اجتماعية شعائرية، فإن عمل الجنوسة يتطلب أداءً يكون *متكرراً*. هذا التكرار هو في الوقت ذاته إعادة تمثيل وإعادة اختبار لمجموعة من المعاني مُعترَف بها اجتماعياً في الأصل؛ وهي الشكل الدنيوي والمطقَّس لإقرارها. وبالرغم من أن هناك أجساد فردية تمثل هذه الدلالات بأن تصبح مُأسلبة (منطبقة على أسلوب معين) في نماذج مجنَّسة، فإن هذا "الفعل" يكون فعل عام. وهناك أبعاد زمنية وجماعية لهذه الأفعال، وسمتها العامة ليست غير منطقية؛ في الواقع أن الأداء يُنجز بهدف استراتيجي لإبقاء الجنوسة ضمن إطارها الثنائي ـ هدف لا يمكن عزوه إلى ذات، ولكن ينبغي، على الأرجح، أن يُفهَم ليوجِد ويعزز الذات.

ولا ينبغي تفسير الجنوسة على أنها هوية ثابتة، أو موقع لوسيلة ينتج منها مجموعة متنوعة من الأفعال؛ وإنما الجنوسة هي هوية مكوّنة بشكل دقيق في الوقت المناسب، ومؤسسة في حيّز خارجي، من خلال *تكرار مُأسلب للأفعال*. ويتم إنتاج أثر الجنوسة من خلال أسلبة الجسد، وبالتالي، ينبغي فهمها على أنها الطريقة الدنيوية التي تكوّن فيها الإيماءات، والحركات، والأساليب الجسمانية لأنواع متعددة، وهم النفس المجنَّسة الثابتة. هذا التشكيل ينقل مفهوم الجنوسة من أساس نموذج الهوية الواقعي إلى أساس يتطلب مفهوماً للجنوسة بوصفها فترة زمنية مرحلية اجتماعية مكوَّنة. ومن المهم أنه إذا كانت الجنوسة تُنشأ من خلال أفعال غير مترابطة داخلياً، عندئذ يكون *مظهر الجسم* هو بدقة، هوية مفسَّرة، إنجاز أدائي كلامي يصل فيه الجمهور الاجتماعي الدنيوي، بما فيهم الممثلون أنفسهم، إلى التصديق، والأداء بنموذج المُعتقَد. إن الجنوسة هي كذلك معيار لا يمكن أن يكون مدموجاً في النفس بشكل كامل أبداً؛ إن "الداخلي" هو دلالة سطحية، ومعايير الجنوسة هي في النهاية وهمية ومن المستحيل أن تُجسَّد. فإذا كان أساس هوية الجنوسة هو عبارة عن التكرار المُأسلب للأفعال عبر الزمن، وليس الهوية التي تبدو متماسكة منطقياً، عندئذ فإن الاستعارة المكانية "للأساس" ستُزاح وتُبرَز على أنها تشكيل مُأسلب، وفي الواقع، تجسيد مجنَّس للزمن. إن النفس المجنَّسة الثابتة ستظهر عندئذ على أنها مُنظمة بأفعال متكررة تسعى إلى الدنو من المثل الأعلى للأساس الحقيقي للهوية، ولكنها، في عدم استمراريتها العارضة، تُظهِر اللاأساسية الزمنية والطارئة لهذه "الأرضية." إن إمكانيات

تحول الجنوسة ينبغي العثور عليها بدقة في العلاقة الاعتباطية بين أفعال من هذا القبيل، وفي إمكانية إخفاق في التكرار، أو تشوه، أو تكرار ذو محاكاة تهكمية يعرض الأثر الوهمي لهوية ثابتة كتفسير سياسي واهن.

من ناحية أخرى، إذا لم تكن سمات الجنوسة معبِّرة، وإنما أدائية كلامية، عندئذ تقوم هذه السمات، بفعالية، بتكوين الهوية التي يُقال أنها (السمات) تعبر عنها أو تُظهرها. إن الاختلاف بين التعبير والأدائية الكلامية هو ذوأهمية بالغة. إذا كانت سمات وأفعال الجنوسة، الطرق المختلفة التي يُظهِر فيها الجسد، أو يُنتِج، دلالته الثقافية، هي أدائية كلامية، عندئذ لا يكون هناك هوية موجودة مُسبقاً يمكن أن يُقاس بها فعل أو سِمة؛ ولن يكون هناك صادق أو كاذب، أفعال جنوسة حقيقية أو مشوّهة، وسيتم كشف افتراض الهوية الحقيقة للجنوسة على أنها خيال تنظيمي. وحيث أن حقيقة الجنوسة يتم إيجادها من خلال وسائل كلامية اجتماعية مُستدامَة يعني أن المفاهيم نفسها لجنس أساسي، ولذكورية أو أنثوية حقيقية أو ثابتة، يتم تكوينها كذلك كجزء من الاستراتيجية التي تخفي سمة الجنوسة الأدائية الكلامية، والإمكانات الأدائية الكلامية لانتشار تكوينات الجنوسة خارج الأطر المُقيِّدة للهيمنة الذكورية، واشتهاء المغاير القسري.

لا يمكن أن تكون الجنوسة صادقة أو كاذبة، ولا أن تكون حقيقة ولا واضحة، ولا أصلية ولا مُشتقّة. وكحاملين موثوقين لهذه السمات، فإن نوعي الجنوسة يمكن كذلك جعلهما لا *يُصدّقان* على نحو شامل وجذري.

[1990]

ملاحظات

1. Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History," in *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault,* trans. Donald E Bouchard and Sherry Simon; ed. Donald F. Bouchard (Ithaca: Cornell University Press, 1977), p. 148. المراجع في النص تعود إلى هذه المقالة.

2. Mary Douglas, *Purity and Danger* (London, Boston, and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1969), p. 4.

3. المرجع نفسه، ص 113.

4. Simon Watney, *Policing Desire: AIDS, Pornography, and the Media* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988).

5. Douglas, *Purity and Danger*, p. 115.

6. المرجع نفسه، ص 121.

7. المرجع نفسه، ص 140.

8. تقدّم مقالة فوكو "A Preface to Transgression" (in *Language, Counter-Memory, Practice*) مقاربة مشوّقة مع مفهوم دوغلاس لحدود الجسد المكوّنة بتحريم السِفاح. وكونها كُتِبت أصلاً على شرف جورج باتاي، فإن هذه المقالة تستكشف، جزئياً، "القذارة" المجازية للمُتع المتجاوزة للحدود، وارتباط الفتحة المحرمة مع المدفن المغطى بالقذارة. انظر ص ص 46 ـ 48.

9. تناقش كريستيفا عمل ماري دوغلاس في قسم قصير من *The Powers of Horror:An Essay on Abjection*. ترجمة ليون رودي (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 1982)، نُشِر أصلاً كـ *سلطات الرعب* (Paris: Editions du Seuil, 1980). في جعل رؤى دوغلاس مشابهة لإعادة صياغتها للاكان، تكتب كريستيفا: "إن هتك العِرض هو ما يتم التخلي عنه من النظام الرمزي. إنه ما ينفلت من تلك العقلانية الاجتماعية، وذلك النظام المنطقي الذي يقوم عليه تكتل اجتماعي، والذي يصبح بعدئذ مميز عن تكتل مؤقت للأفراد، وباختصار، يكوّن *نظام، أو هيكل، تصنيف*" (ص 65).

10. المرجع نفسه، ص 3.

11. أيرس ماريون يونغ، "Abjection and Oppression: Unconscious Dynamics of Racism, Sexism, and Homophobia."، بحث تم تقديمه في اجتماعات جمعية الفلسفة الظواهرية والوجودية، جامعة نورثويسترن، 1988. سيتم نشر البحث في متابعات اجتماعات عام 1988 من جانب ستيت يونيفيرستي لمطبعة نيويورك. وسيتم، في الواقع، شموله كذلك كجزء من فصل أوسع في بحثها القادم سياسة الاختلاف *(The Politics of Difference)*.

12. أجزاء من المناقشات التالية تم نشرها في سياقين مختلفين، في مقالتي "Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse," in

Feminism/ Postmodernism, ed. Linda J. Nicholson (NewYork: Routledge, 1989) and "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory," *Theatre Journal,* Vol. 20, No. 3, Winter 1988.

13 . ميشيل فوكو *Discipline and Punish: The Birth of the Prison,* trans. Alan Sheridan (New York: Vintage, 1979), p. 29.

14 . المرجع نفسه، ص 30.

15 . انظر الفصل "Role Models" في كتاب إيستر نيوتن، *Mother Camp: Female Impersonators in America* (Chicago: University of Chicago Press, .(1972

16 . المرجع نفسه، ص 103 .

17 . فريدريك جيمسون، "Postmodernism and Consumer Society," in *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture,* ed. Hal Foster (Port (Townsend, WA: Bay Press, 1983), p. 114.

18 . انظر فيكتور تيرنر، *Dramas, Fields and Metaphors* (Ithaca: Cornell University Press, 1974). انظر كذلك كليف فورد جيرتز، "Blurred Genres: The Refiguration of Thought," in *Local Knowledge, Further Essays in Interpretive Anthropology* (New York: Basic Books, 1983).

الجزء VII

1995 ـ 2003





1995 ـ 2003 : مقدمة

هذه الفترة، الممتدة عبر منعطف قرن جديد، جلبت النظرية النسوية إلى حوار مع أفكار وصراعات لُمِحَت في عقود سبقتها، ولكنها أصبحت واضحة في هذه الفترة بطرق لم يكن يمكن لأي منّا أن يتنبأ بها. ففي أماكن كثيرة من العالم، شهدت أواخر تسعينيات القرن العشرين فترة رخاء وافر. ومع جهودهن الملمة والمدعومة من قِبل التحالفات وقرارات مؤتمر بكين، ظهرت النساء في جميع أنحاء العالم كوسيطات للتغيير الاجتماعي في صراعات من أجل حريات اقتصادية وسياسية وشخصية. هذه الصراعات توازت، وفي بعض الأحيان تقاطعت، مع حركات قوية بشكل متزايد ضد الرأسمالية العالمية ومؤسساتها ـ منظمة التجارة العالمية، والبنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، على وجه الخصوص ـ وسلبهم للبيئة ولاقتصاديات العالم الثالث. وفي الوقت ذاته، فإن الطرق الخاصة التي تؤثر بها الحرب على حياة النساء ــ الطرق التي يتم فيها عسكرة حياة النساء ــ أصبحت جميعها واضحة، حيث مزقت الصراعات العِرقية بلداناً (يوغوسلافيا، وساحل العاج، وإسرائيل، وفلسطين، وأفغانستان، والعراق) في عدة قارات، ولم يكن ذلك إطلاقاً بدون تدخل حكومات أوروبا والولايات المتحدة.

العيش في عام 2000 دفعت العديدين ليعيدوا تأطير التغييرات الجارية على عدة ميادين من خلال عدسة الألفية، على الأخص تلك الجارية على الحدود بين التكنولوجي والاجتماعي: انتشار تكنولوجيات الاتصالات العالمية، مع إمكانياتها المتنوعة للاتصالات، والتعليم، والتنظيم، والمراقبة؛ وتغيير مجموعات عائلية وقرابات النسب عن طريق تكنولوجيات إنجاب جديدة (تلقيح مانح، وإخصاب أنبوبي)، وقديمة (تبني مفتوح، محلياً وعالمياً). وقد برزت أسئلة عن العلاقة بين الجنسانية، والجسد، والقانون، بشكل متكرر على السطح في مناقشات عن اتحادات المثليين جنسياً، و'الدفاع' عن الزواج؛ والحقوق الإنجابية، والإساءة الجنسية؛ والرفاه الاجتماعي، والرعاية الصحية؛ والإتجار بالنساء المستمر في جميع أنحاء العالم؛ وسلاسة أو ثبات عمليات تغيير الجنوسة، وهويات التغيير

إلى الجنس الآخر. لقد تحدت التحولات الديمغرافية (السكانية) الهائلة مفهومنا للأمم والحدود: الهجرة العالمية من الريف إلى المدن على نطاق لم يسبق له مثيل منذ التصنيع الأوروبي؛ تحركات السكان اللاجئين الفارين من العنف القائم على أساس العِرق والجنس (ذكر/أنثى)، وكذلك من الحرب، والجفاف، والأمراض، والتغير الاقتصادي؛ والأمم التي دمّرها فيروس متلازمة نقص المناعة المكتسبة البشرية/الإيدز، حيث حوّلت ديموغرافيات المرض التركيز من الرجال المثليين، ومتعاطي المخدرات عن طريق الحقن في المدن، إلى القرى والمدن في إفريقيا وآسيا. وفي الوقت ذاته، عادت بنا المناقشات عن العِرق، والأثنية، والدم، والقبيلة ــ اللاهوتية في صراع مع البيولوجية ــ إلى الوراء، إلى القضايا المعلبة من جديد للطبيعة مقابل التنشئة.

خلال تلك السنوات، قادت دراسات عن الجنوسة مجال التنظير النسوي، حتى عندما قامت معاهد أكاديمية بإدخال دراسات المرأة بشكل متزايد في مناهج التخرج، مع إنشاء أكثر من عشرة برامج دكتوراة، وانتشار برامج الماجستير. إن تحويل الانتباه من المرأة إلى الجنوسة كموضوع بحث اجتماعي وعلمي لم يكن يعني تحولاً عن ظروف المرأة بوصفها ذاتاً. وإنما اتجه نحو طرق أكثر تعقيداً لفهم ما الذي لا يزال يشكّل عالماً من تقسيمات غير متناظرة، بشكل بالغ، في المعرفة والسلطة.

تم إعادة تشكيل سياسات النسوية في هذه الحِقبة بحوار حول الأجيال: الموجة الثانية، والموجة الثالثة. في حين أن الموجة الثالثة كانت تبدو على أنها تعرب عن هويتها النامية في صحف على الإنترنت، وفي قصائد غنائية، وعلى مواقع إلكترونية، كانت الموجة الثانية معززة ومكررة للعقود الأربعة الأخيرة للحركة النسائية من خلال تدفق لذكريات، ومجموعات وثائق، وحقِب تاريخية. وبالنسبة لكثيرين، فإن الاستمراريات والترابطات بين هاتين الموجتين تبدو أقوى من التمزقات، حتى لو اختلفت أنماط العمل والتعبير، على الأخص في مواجهة الجولة الأخيرة من الحركة الارتجاعية ضد جميع أشكال الحركات النسائية وتنظيم المرأة، والاعتداءات المحلية والعالمية المستمرة على حقوق النساء الأساسية في الصحة والتعليم، والحرية الإنجابية، والوسائل الأساسية للبقاء.

وترافقنا سنة 2003 في فترة من الكساد الاقتصادي في جميع أنحاء العالم، وعدم المساواة المتنامي حيث تبدو موارد الأمم على أنها تُستثمَر بشكل متزايد في تكنولوجيات

الحروب، والإرهاب، أسلحة الدمار الشامل، و"الأمن في الوطن." إن عودة ثقافات المحارب مع موارد هذه التكنولوجيات تبقينا متيقظين بأنه لا يمكننا أن نفكر حتى بإيجاز بأنه يمكن للبعض أن يتمتعوا بحريتهم عندما يخشى آخرون على أرواحهم كذوات مجنَّسة (على أساس نوع الجنس). هذه اللحظة تجعل الحاجة إلى نقد نسوي متعدد الأصوات واضحة أكثر من أي وقت مضى. ومن الواضح أن الحوارات والتحالفات الصعبة عبر الاختلافات هي أساسية لأفضل عمل نسوي بينما تواصل عملها التحليلي للقمع، والاستغلال، والهيمنة.

97

الثقافات المتنازعة: "التغريب" احترام للثقافات/للحضارات، ونسويات العالم الثالث

من ثقافات مفككة: هويات، وتقاليد، وحركات نسوية في العالم الثالث

أوما نارايان

أوما نارايان الهند. بلا تاريخ. فيلسوفة. *Having and Raising Children: Unconventional Families, Hard Choices, and the Social Good* (1999), *Deccntering the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World (2000).*

مقدمة

إن محاولة تعريف المرء لنفسه فكرياً وسياسياً على أنها من نسويات العالم الثالث ليست مهمة سهلة. إنها هوية مضطربة، وتثير القلق (كما هي الهويات غالباً بشكل عام)، ولكنها كذلك هوية تشعر غالباً أنها مجبرة على إعطاء وصف لنفسها. ليس هناك شيء خطأ أصلاً في مهمة إعطاء المرء وصفاً لنفسه ـ وعن موقع النفس المحدَّد بوصفها متحدثة ومفكرة؛ وعن التجارب، والتصورات، والإحساس بالحياة، المعقدة جميعها والتي توقد اهتمامات المرء؛ وعن الأسباب، والمشاعر، والهموم التي تنسج موقف المرء بشأن قضية ما؛ وعن القيم التي تشكّل حكم المرء المدروس على الأمور.

إن إعطاء المرء وصفاً كهذا لنفسه فيه الكثير ليوصى به، لنا جميعنا. إنه يمكّن الشخص من أن يرى، بتواضع وامتنان، وألم، كيف تم تشكيل الشخص بحسب بيئاته، وأن يشعر بمدى وحدود رؤية الشخص، وأن يفهم كيف يمكن للظروف أن تحد، وكذلك تلهِم، وأن يصبح مدركاً ذاتياً، إلى حد ما، لوجهات نظره في الأمور. والغريب، على ما أعتقد، بالنسبة للعديد من نسويات العالم الثالث، هو الشعور، في حالتنا، أن وصفاً من هذا القبيل يُدعى إليه بوجه خاص، وحتى أنه *مطلوب*، من الاحساس الذي لدى الآخرين بأننا نحتل موقعاً مشبوهاً، وأن وجهات نظرنا مشوبة بشكل مريب، وأنها نتاجات إشكالية "لتغريبنا." وتواجه الكثير من نسويات العالم الثالث الموقف تجاه أن انتقاداتنا لثقافاتنا هي

مجرد تجسيد آخر لوعي مُستعمِر، مَشاهد "لنساء محليات موسورات ذوات وجوه بيضاء،" يسعين لمهاجمة "ثقافتهن غير الغربية" على أساس من القيم "الغربية." تحاول هذه المقالة أن تبيّن بعض المشاكل والتناقضات المغروسة في هذه الاتهامات "بالتغريب،" وكذلك لفهم ما يثيرها.

ينبغي أن أعترف في البداية بالخصائص المميزة لموقعي. لقد نشأت وعشت في أماكن متنوعة. وولدت في الهند، وعشت في بومباي حتى بلغت الثامنة من عمري، عندما انتقلت مع عائلتي إلى أوغندا. عدت إلى الهند عندما بلغت الرابعة عشرة من عمري، وعشت هناك حتى بلغت الخامسة والعشرين. وكما هي الحال مع الكثير من أطفال الطبقة الوسطى في الهند، فإن دراستي الأولى كانت باللغة الإنجليزية. وفي السنوات الاثتني عشرة الأخيرة عشت في الولايات المتحدة، مما يجعل تسميتى الحالية لنفسي بنسوية من العالم الثالث أمراً إشكالياً، على خلاف، لنقل، النسويات اللواتي يُقمن ويعملن كنسويات، بشكل كامل داخل البيئات المحلية/الوطنية للعالم الثالث. وتسميتي لنفسي "نسوية من العالم الثالث" أمر إشكالي فقط إذا تم فهم العبارة بشكل ضيق، على أنها تشير حصرياً إلى النسويات المقيمات والعاملات داخل بلدان العالم الثالث، كما هو الحال أحياناً. ولكن، مثل كثير من العبارات، فإن "نسوية العالم الثالث" لها عدد من الاستخدامات المتداولة (الرائجة). فقد استخدمت بعض النسويات من مجتمعات ملونة في البيئات الغربية مصطلح "العالم الثالث" على أنفسهن، وعلى مجتمعاتهن، وسياساتهن، من أجل جذب الاهتمام السياسي إلى التماثلات في المواقع والمشاكل التي تواجهها مجتمعاتهن والمجتمعات في بلدان العالم الثالث. وكنسوية ملونة تعيش في الولايات المتحدة، فإنني أستمر في كوني "نسوية من العالم الثالث" بالمعنى الأوسع للعبارة.

عند كتابة هذه المقالة، كنت أسيرة صراع بين رغبتي السياسية لإقرار هذا الاستخدام الواسع للعبارة، ومظاهر مهمتي التي كانت تبدو أنها تشير إلى استخدام أضيق. وبالنسبة للجزء الأكبر، فقد قررت أن أستخدم عبارة "نسوية من العالم الثالث" بشكل ضيق أكثر في هذه المقالة، وأن أشير إلى النسويات اللواتي اكتسبن وجهات نظر نسوية، وانخرطن في سياسات نسوية في بلدان العالم الثالث، وأولئك اللواتي واصلن عمل ذلك، حيث أن مهمتي هي مناقشة أن وجهات النظر النسوية ليست "غريبة" على هذه البيئات المحلية/*الوطنية* للعالم الثالث. وهناك سبب آخر لهذا الخيار هو أن تهمة كوني "مغرَّبة،" أو لدي

"سياسات مغرَّبة"، التي تهمني في هذه المقالة، هي تهمة موجهة بشكل مشترك إلى نسويات ضمن البيئات المحلية/الوطنية للعالم الثالث. وفي حين أن نسويات من بعض المجتمعات الملونة في بيئات غربية، مثل النسويات من مجتمعات الشتات الهندية، تكون في بعض الأحيان متهمة بأنها "مُغرَّبة،" فإن الاتهامات "بعدم الموثوقية/بعدم الأصالة" الموجهة إلى النسويات السود أو ذات الأصل المكسيكي، تأخذ غالباً شكل تأكيد أنهن يعتنقن سياسات "البيض" بدلاً من "المغرَّبة."[1] وعند مواجهة مثل هذه العوائق بشأن المصطلحات، فربما أن أفضل ما يمكن أن يفعله المرء هو توضيح استخدامه للمصطلحات، وإعطاء وصف لأسباب خياراته.

أود أن أتحدث كنسوية من العالم الثالث في هذه المقالة لثلاثة أسباب هامة. أولاً، كوني عشت ربع القرن الأول من حياتي في بلدان من العالم الثالث، وبلغت سن الرشد سياسياً في تلك البيئات، وجزء هام من إدراكاتي، وآفاقي السياسية شكلتها وقائع وطنية/محلية للعالم الثالث، على نحو غير قابل للمحو. ثانياً، هذه المقالة هي محاولة لتفسير الطرق التي تتجذر فيها اهتمامات وتحليلات نسويات العالم الثالث، وتكون متجاوبة مع مشاكل تواجهها النساء داخل بيئاتهن الوطنية، ولمناقشة أنهن لسن محاكات ساذجة للاهتمامات النسوية السياسية الغربية. وأحتاج لأن أتحدث "كمطَّلعة" (insider) لأوضح وجهة نظري، حتى عندما أحاول إغناء معنى ما يعنيه أن أقيم في ثقافة. أخيراً، بالرغم من أن تسمية نفسي نسوية من العالم الثالث خاضعة للتأهيل والوساطة، إلا أنها ليست أكثر من عدة تسميات يمكن أن للشخص أن يربطها بنفسه ـ ليست أكثر بكثير من تسمية نفسي هندية، أو نسوية، أو امرأة، ولذلك، حيث أن جميع هذه الهويات ليست مجرد مُعطيات، وإنما مفتوحة لطرق معقدة لأن تُسكَن، ولا تضمن كثير من التجارب أو الاهتمامات المحددة، حتى عندما يشكلون حياة شخص ما بطرق فعالة.

إنني لا "أضع نفسي،" أو أحدد من أنا، لأنني *"أفترض*... أن من أنا يحدد ماذا أعرف وكيف"[2] (الخط المائل خاص بي)، ولكن لأشير إلى تعقيدات قول من أنا، وافتراضي لهويات محددة كمتحدثة. من ناحية أخرى، أود أن أقترح بعض *الصلات* بين تعقيدات من أكون، وما أزعم أنني أعرف. و"بالصلات،" أود أن أقترح أشكالاً من التأثير أو الارتباط *أضعف* مما هو مُقترَح من قِبل المصطلح "محدد." إنني لا *أفترض* ببساطة مثل هذه الصلات، ولكنني أحاول أن أعطي وصفاً لها، إشارة تعمل على "إقرار" خطابي، وعلى فتح طبيعة هذا

"الإقرار" للتقويم والاستجواب. وللتنازل عن إمكانية أي صلات بين من أكون وما أعرف يعني، لغايات هذا البحث، التنازل عن مكانتي للتحدث "كمطّلعة" على بيئات العالم الثالث، وهي مكانة تُحرم منها غالباً الكثير من نسويات العالم الثالث، وذلك ببساطة بسبب نسويتهن.[3] وما أود أن أناقشه بالتحديد هو شرعية هذا الحرمان.

• • •

الكلام والصمت باللغة الأم

العديد من النسويات من بيئات العالم الثالث تواجه أصواتاً تتوق إلى تحويل أي نقد نسوي يوجهنه نحو ثقافتهن إلى مجرد علامة "لعدم احترام لثقافتهن،" متجذرة في "التغريب" حيث يبدو أنهن التقطنه مثل المرض. هذه الأصوات تنبعث من مصادر متفاوتة، من أفراد عائلة، ومن المفارقة، من قِبل المفكرين الذين تدين وجهات نظرهم السياسية لنظريات سياسية، مثل الماركسية، والليبرالية ذات الأصول "الغربية." هذا الميل نحو قولبة الحركة النسوية على أنها تقليد للأجندات السياسية "المغرَّبة،" يبدو شائعاً في عدد من بيئات العالم الثالث.[4]... سأحاول أن أُظهر الفرضيات الإشكالية التي تشكل أساس هذا العزل الخطابي لأصوات العالم الثالث بوصفها متجذرة في آراء نخبوية و"مغرَّبة،" وأناقش، بالنسبة لكثير من نسويات العالم الثالث، أن وعينا النسوي ليس براعم بيت زجاجي يُزرَع في جو غريب من الأفكار "الغريبة،" ولكن جذورها أقرب إلى الوطن.

إن شعوري بأن حقي في مناقشة "ثقافتي" موصول بخيط مع كل من الثقة والشك. لقد نشأت في طبقة وسطى تقليدية إلى حد ما، من عائلة هندية جنوبية، في البيئة الحضرية من بومباي. إضافة إلى ذلك، كان أبي وأمي، وجدي وجدتي من جهة أبي، يعيشون كذلك في الأسرة، جاعلين منّا ما يُطلَق عليه في الهند "عائلة مُشتركة." وكوني الحفيدة الكبرى، ولعدة سنوات الطفلة الوحيدة، فقد ارتبيت بتدليل كبير. وأتذكر كذلك الحدود والقيود لهذا الدلال. أتذكر أمي تقول: "أي نوع من البنات أنتِ لتجيبي بهذه الوقاحة على والدك؟" وتفكيري: "ولكن لم أكن أستحق توبيخه، ولن يستمع إلي، ولن تدعني حتى أن أتكلم."

أتذكر انزعاجي، على الأخص من أن الأمر بأن أبقى صامتة كان يأتي من والدتي، التي أخبرتني مبكراً، لأنه لم يكن عندها من تخبره، عن معاناتها في منزل الزوجية. أتذكر

غضب والدتي وحزنها للجوء والدي إلى "حيادية" صامتة ترفض "التدخل" في الاستبدادات العائلية التي أنزلتها والدته بوالدتي. والأم ذاتها التي اشتكت من إسكاتها، تلزمني بالصمت، فاعلة ما كان عليها أن تفعله، حيث أن إخفاقاتي في الالتزام كانت تُترجَم على انها إخفاقاتها في تربيتي بشكل صحيح.

كما أتذكر والدتي بعد عدة سنوات تقول: "عندما جئت إلى بومباي بعد زواجي فوراً، كنت بريئة جداً، لم أكن أعرف حتى كيف أبدأ بالمناقشة أو الاحتجاج عندما كانت والدة زوجي (حماتي) تضايقني،" بفخر ورضا كان من الصعب علي فهمه. كانت تلك "البراءة،" ذلك الصمت، تشير إلى أنها كانت زوجة طيبة، وزوجة ابن طيبة، وذات تربية حسنة، و"امرأة هندية طيبة،" إنها مسألة فخر، حتى بالنسبة لها التي لم تمنعها "براءتها" من إدراك أن ما كانت تُخضَع له كان خطأ، ولكنه الذي منعها من مناقشته بصراحة. وذات مرة اخترتُ لجم لساني، ولم أقل: "ولكن يا أمي، لم تكوني صامتة تماماً. لقد ألقيته كله علي. ذاكرتي المبكرة (لقد كنتِ من أرّخها بعد أن وصفتها لك، وكنتِ مذهولة أنني تذكرتها) تطل على رؤيتك تبكين. لقد سمعت جميع قصصك عن تعاستك. الشكل الذي اتخذه 'صمتك' هو جزئياً ما حثني على الكلام."

إنني أجادل أن سجالاتي النسوية اللاحقة لثقافتي كان فيها شيء يتعلق بالديناميات الثقافية لحياة العائلة التي أحاطت بي كطفلة، شيء يتعلق بإحساسي المبكر بسياسات المنزل." إن جدتي، التي أحببتها والتي كانت متساهلة معي بطريقتها الخاصة، عذّبت والدتي، التي أحبها كذلك، بطرق متنوعة بعضها دنيء وبعضها أقل دناءة، مُستخدمة قدرتها على الإبداع لتضفي لوناً وتفاصيل على الذخيرة المخزنة من الاستبدادات العائلية المُتاحة لأمهات الأزواج الهنديات. ولم يكن والدي ، الذكي والقادر والمطلع بعدة طرق أخرى، "ليتدخل." فبالرغم من كل شيء، لم تكن تقاليد"نا" الثقافية تعتبر أن من الملائم للإبن أن يوبخ أبويه، مزودة بعذر ثقافي مناسب لوالدي، بالرغم من تلقيه تعليماً "مغرَّباً" لا يختلف كثيراً عن ذلك الذي سيُلام فيما بعد على تعنّت ابنته! كيف يمكن لولائي واحترامي "لثقافتي" أن يخفقان في أن تتلطخَان بحقيقة أنه كان هناك قدر قليل من العدالة أو السعادة لوالدتي في منزلنا؟

لذا، فمن الغريب، وربما ليس غريباً على الإطلاق، أن تضم أمي صوتها إلى أخريات

كثيرات جداً يُلقين اللوم على كوني "مغرَّبة" لسجالاتي النسوية في ثقافتي. وأريد أن أذكرها، بالرغم من أنني لا أطيق ذلك، بألمها الذي أحاط بي عندما كنت صغيرة، ألمها الذي كان أبكر من المدرسة و"التغريب،" دعوة إلى التمرد الذي كان له جذور مختلفة وأصلية أكثر، والذي لم يكن مفاهيمي أو إنجليزي، وإنما في لغة الأم. هناك شيء واحد أود قوله لكل من قد يرفض انتقادي النسوي لثقافتي، مستخدماً "تغريبي" كسوط، وهو أن ألم والدتي كذلك صلصل بين صفحات جميع تلك الكتب التي قرأتها، والتي تشكّل، جزئياً، "تغريبي،" وتسللت إلى جميع الحقائب التي قمت بحزمها في أي وقت مضى، من أجل منافيّ المتعددة.

وأود أن أناقش، وبالنسبة لكثير منّا، أننا نحن النساء في أجزاء مختلفة من العالم، علاقاتنا بأمهاتنا تشبه علاقاتنا بالوطن الأم للثقافات التي نشأنا فيها. ...

وليس الأمر فقط أن الأمهات، والثقافات ـ الأم تربي بناتها برسائل متناقضة، وإنما أنهن كذلك يبدون غالباً غير مدركات لهذه التناقضات. إنهن يعبرن عن المشاق والمصاعب لكونهن نساء، والتي اتسمت بها حياتهن، ويعلمننا حدود ومآسي أقدار الروتين التي تنتظرنا كنساء، في حين أنهن يقاومن كذلك محاولاتنا في الانحراف عن هذه النصوص الثقافية. ولذلك فإنهن يملن إلى اعتبار بناتهن النسويات كأعراض لفشلهن في تربيتنا على احترام تقاليد"نا." وكبنات رفضن الدروس التي تم تعليمها من قِبل أمهاتهن، وثقافاتهن الأم. وبرؤيتنا بهذا النموذج، فإنهن يخفقن في فهم إلى أي مدى ما نكونه هو بالضبط استجابة للأمور ذاتها التي قمن بتعليمها لنا، وإلى أي مدى أصبحنا البنات اللواتي قمن بتشكيلنا لنصبح كذلك.

• • •

إن إعادة سرد قصة الثقافة/الأم بمصطلحات النسوية هو مشروع *سياسي*. إنه محاولة، علناً وبالاشتراك مع آخرين، لمعارضة وتعديل وصف ليس وصفاً لفرد، ولا وصف "للثقافة ككل،" وإنما وصف*لبعض* من يمتلكون سلطة داخل الثقافة. إنها معارضة سياسية لأوصاف سياسية أخرى تشوه، وتسيء تمثيل كثير من سكان البيئة، وفي كثير من الأحيان تخفق عمداً في شرح مشاكلهم ومساهماتهم. إنها محاولة سياسية لسرد قصة معاكسة تُعارِض الروايات المهيمنة التي قد تدعي لنفسها جميع صروح "ثقافاتنا" و"أمتنا،" محوّلة

إياها إلى شكل غريب من الملكية، ومستثنية أصوات، واهتمامات، ومساهمات العديد ممن هم أفراد في المجتمع الوطني والسياسي.

إن كل من الأمهات والثقافات ـ الأم تثير، على الأغلب، الأنواع ذاتها من الاستجابات العاطفية المعقدة من بناتها النسويات ـ الحب والخوف، والرغبة في التنصل، والرغبة في الفهم وأن يُفهمن، وإحساس بارتباط عميق، ورغبة يائسة بالبعد. إن اكتساب المرء "لحصته،" أو وجهة نظره عن ثقافته ـ الأم لا يبدو أقل حيوية وحتمية من تنمية إحساس المرء بأمه، منظورات حيث يتعايش الحب والوفاء، على الأغلب باضطراب وبألم، مع النقد. ولا يهم كم نتحرك بعيداً عنهما، فإننا نحمل معنا أشكال تأثيراتهما في كثير مما نفعله، حتى في سجالاتنا وتنقيحنا للدروس ذاتها التي قمن بتعليمنا إياها. وأولئك الذين يفهمون حركتنا النسائية على أنها مجرد عرَض من أعراض "تغريبنا،" أو يتهموننا بنقص "الاحترام" "لثقافاتنا،" يفشلون في فهم كم هي معقدة علاقات الفرد بالتأثيرات القوية التي تشكّل التزاماتهم وخلافاتهم، ويفشلوا في فهم التقارب بيننا وبين البيئات التي أصبحن فيها بنات ونسويات.

لا أرغب في اقتراح أن هناك أية صلة *ضرورية* بين تجارب المرء المبكرة في أدوار الجنوسة القمعية داخل العائلة، وبين سياسات المرء وآرائه النسوية اللاحقة. بعض الأفراد قد يكتسبون الآراء السياسية النسوية تماماً بطرق متصلة بالخبرات العائلية بشكل أقل؛ وقد يعاني آخرون من أدوار جنوسة قمعية بدون تنمية آراء نسوية عليها. من ناحية أخرى، أرغب كذلك في التشديد، بالنسبة لكثير منّا ممن يطورون آراء نسوية فيما بعد، على أن تجاربنا المبكرة للجنوسة داخل العائلة تلعب دوراً فعالاً في إقدامنا على رؤية الآراء النسوية على أنها تنويرية.

• • •

تنمو الحركات النسوية في أجزاء مختلفة من العالم عندما تشجع الظروف التاريخية والسياسية إدراكاً عاماً بأن كثير من المعايير، والأعراف، والتقاليد، التي تبني حياة المرأة الشخصية والاجتماعية، وكذلك أثر التطورات الجديدة والتغيير الاجتماعي، هي ضارة لرفاه المرأة، وتفسح المجال للسجالات السياسية التي يتم فيها انتقاد الوضع الراهن، وتخيُّل البدائل. وأولئك في بيئات العالم الثالث، الذين يرفضون سياسات النسويات في وسطهم

بوصفها أعراض "تغريب،" لا يفشلون فقط بدراسة كيف قامت هذه التجارب النسوية داخل بيئات عالمها الثالث بتشكيل سياستها والإلمام بها، وإنما يفشلون كذلك في الاعتراف بأن تحليلاتها النسوية هي نتاج تنظيم سياسي، وحشد سياسي، تمت المبادرة بها وإدامتها من قِبل نساء *داخل* بيئاتهن في العالم الثالث.

تسميات انتقائية وخرافة "الاستمرارية"

في هذا القسم، أود أن أنتقل إلى استكشاف بعض الطرق التي يؤثر فيها معنى "التمايز الثقافي" عن "الثقافة الغربية" التي تطوَّرت في سياقات استعمارية، على الطرق التي يتم فيها نشر مصطلح "تغريب" في سياقات العالم الثالث الوطنية المعاصرة. وسأناقش أن "التغريب" يُستخدَم في أغلب الأحيان لتعريف "الثقافة الوطنية" بطرق تتخيل "استمرارية ثقافية" أكثر مما هو الحال في الواقع. إن الثقافات الوطنية في أنحاء كثيرة من العالم تبدو عرضة لرؤية نفسها *كاستمراريات غير متغيرة* تمتد عائدة إلى ماضٍ بعيد. وتميل هذه الصورة إلى التعزيز بقوة لما أعتبر أنه "فكرة الوقار/التبجيل،" جاعلة الناس حساسين لاقتراح أن الممارسات والأعراف هي قيّمة *فقط* بمقتضى حقيقة أنها متواجدة منذ زمن بعيد. إنها صورة أمة وثقافة تشدد على استمراريات عُرف ما (على الأغلب استمراريات مُتخيَّلة) أكثر من الاستيعاب، والتكيُّف، والتغيير.

في بعض سياقات العالم الثالث، يبدو التاريخ الماضي للاستعمار على أنه يُفاقم هذه المشكلة. على سبيل المثال، تعتمد كثير من الصيغ الهندية للقومية المقاومة للاستعمار، بشكل كبير على مناشدات لرؤية مُجمِلة "لحضارتنا القديمة،" مُشكِّلة استقلالاً عن نظام استعماري كتعافٍ لهذه "الحضارة القديم،" في حين، في الوقت ذاته، تشكّل "حضارة غربية" كقادم جديد متعجرف ويافع إلى مسرح تاريخ وحضارة العالم. إن هذه الخلفيات الاستطرادية تخفي غالباً المدى الذي خضعت فيه الممارسات الثقافية الفعلية، والمغزى من ممارسات معينة، فضلاً عن السياقات المادية والاجتماعية لهذه الممارسات، وتواصل الخضوع، لتغيير كبير. إن الخصوصية المتكررة والملحوظة في هذه التصويرات "للثقافة الوطنية، والتقاليد، والقيم" غير المتغيرة في سياقات العالم الثالث، هي الدرجة التي يوجد فيها رفض *انتقائي جداً* "للتغريب." إن ما يثير اهتمامي هو أنه بينما بعض الاندماجات لأدوات وممارسات "غربية" تُدرَك، وتُنتقَد بقسوة، على أنها "تغريباً،" ليست جميعها

كذلك، جاعلة هذه الاقتراضات والتغييرات محل نزاع، وإشكالية بطرق لا تكون فيها تغييرات أخرى هكذا.

أعتقد أن المصطلح "تغريب" في سياقات العالم الثالث الاستعمارية وما بعد الاستعمارية، هو بشكل أساسي بمثابة نوع من المصطلحات البلاغية، وأن المصطلح يُستخدَم بطرق متناقضة، وإشكالية كذلك. ويتم "اختيار" بعض الأدوات، وليس البعض الآخر، وتُسمى "غربية،" ويتم عزو تغييرات وآراء معينة، بشكل اعتباطي، إلى "التغريب،" في حين لا يتم عزو تغييرات وآراء أخرى. هذه "التسمية الانتقائية" لتغييرات معينة، وليس لغيرها، بوصفها أعراض "تغريب،" تعكس أجندات سياسية ضمنية. على سبيل المثال، إن مثل هذه "التسمية الانتقائية" تمكّن المتعصبين الهندوس من وسم القضايا النسوية الهندية كأعراض "للتغريب،" حتى عندما يستخدمون ببراعة وسائل الإعلام المعاصرة، مثل التلفاز، لنشر رسائلهم الأيديولوجية. إن التزامهم "بالتقاليد الهندية" يبدو غير مهتم بما إذا كان دخول التلفاز إلى البيوت الهندية يؤثر على "أسلوبنا التقليدي في الحياة"! ويمكن تصوير الالتزام النسوي بالاستقلالية والمساواة للنساء على أنه "قيم غربية" من قِبل المتعصبين أنفسهم الذين لا يرون أية مغالطة، على سبيل المثال، عند الاستئثار بلغة للحقوق عندما تناسب مصالحهم.

إن رفض النقد النسوي بوصفه "مغرَّباً" ليس مقتصراً، للأسف، على الجناح اليميني للأصوليين، وإنما هو ممارسة يمكن العثور عليها في أماكن متنوعة في الطيف السياسي. والكثير من مفكري العالم الثالث غير الأصوليين، يشاركون كذلك في وصف الحركة النسوية على أنها "غربية" و"سلعة أجنبية مستوردة" إلى بيئات العالم الثالث. تُعتبَر الأجندات السياسية للنسوية، على مايبدو، "مشوبة" "بأصالتها" المزعومة في الغرب. ويبدو أن لدى كثير من هؤلاء "المحافظين على ثقافتهم الأصيلين" قليل من المخاوف الشخصية عندما يتعلق الأمر باستخدام تكنولوجيا "غربية،" أو شراء سلع استهلاكية "غربية." كما أن ليس لديهم مخاوف سياسية بشأن إنفاق أمم العالم الثالث لمواردهم المالية الشحيحة على شراء الأسلحة الغربية.

هذه "التسمية الانتقائية" لتغييرات معينة، وليس لغيرها، بوصفها أعراض "تغريب،" تمكّن من تصوير تغييرات غير مُرحب بها على أنها خيانات لا تُغتفَر لتقاليد عميقة الجذور

وأساسية، في حين أن التغييرات المُرحَّب بها هي منسجمة تماماً مع "المحافظة على ثقافتنا وقيمنا." وقد استوقفني، في كثير من الأحيان، أن العديد من بيئات العالم الثالث التي تشجب النقد النسوي والمحاجات النسوية بوصفها "تغريباً"، تود أن تصدِّق أن هناك استمرارية متأصلة وغير متغيرة في "تقاليدها وأسلوبها في الحياة، إلى أن قمنا نحن بنات النسوية بتقديم أول قَطع قوي.

كانت كِلتا جدتاي متزوجتان في سن الثالثة عشرة. وكان هذا أمر متفق مع التقاليد تماماً بالنسبة للنساء في ذلك المجتمع بالذات، وفي ذلك الجيل. إنني أحاول أن لا أفكر بشأن ماذا كان يعني هذا لهن، والأهم من ذلك، ماذا كان يمكن أن يعني بالنسبة لي لو أن ذلك "التقليد" الخاص استمر. ومثل كثير من نساء أخريات من بيئة جيلها، وطبقتها، وطائفتها، فإن والدتي لم تتزوج حتى بلغت الواحدة والعشرين من عمرها. كيف كان يمكن لجدتاي أن تفسرا تغييراً هائلاً خلال جيل واحد، تغييراً، بأي طريقة يتم تفسيره فيها، لا يمكن تفسيره من حيث تمرد بناتهما ضد عادة الزواج فوراً عقب المؤشرات الأولى للبلوغ؟

من غير الواضح بالنسبة لي كم هو جليّ ومفهوم أن تعزو هذا التغيير إلى "التغريب،" *نظراً للتفاعل المعقد بين البُنى المحلية والاستعمارية* التي عملت على إنتاج هذا التغيير. على سبيل المثال، هناك عدد من الكليات المخصصة للنساء في الفترة التي كانت فيها والدتي في سن المراهقة ("تغريب"؟) أكبر بكثير مما كان موجوداً في فترة شباب جدتاي. إن مجتمعاً كان يثمِّن التعليم بوصفه جزءاً من روح الطبقية (كِلتا جدتيَّ حصلتا على بعض التعليم بالرغم من زواجهما المبكر، وكانتا متعلمتين)، كان بالتالي يُشجِّع على تعليم بناته لفترة أطول، مؤجلاً سن الزواج. إن الهنود القوميين (معظمهم رجال تلقوا "تعليماً غربياً") الذين رُبطت محاولتهم "لإصلاح الهندوسية" مع محاولة لخلق اعتزاز قومي، والذين انتقدوا عادة زواج الأطفال، كان لهم بلا شك بعض التأثير على هذا التغيير.

ليست في نيتي الإشارة إلى أن هذه التغييرات المذهلة فيما يتعلق بتعليم المرأة، وسن الزواج قد حدثت بدون إشعار أو تفاوض ثقافي. لقد كان التعليم بالنسبة للنساء الهنديات من الطبقة الوسطى قضية مثيرة للجدل في وقت مبكر من القرن التاسع عشر، ويعود ذلك، جزئياً، إلى أنه كان في البداية يُنظَّم، على الأغلب، من قِبل مبشرين مسيحيين بيض.[5] لقد

أثار هذا خيالات كل من التحوّل إلى عقيدة جديدة، وتعريض المرأة الهندية إلى "التأثيرات الضارة للثقافة الغربية." من ناحية أخرى، بحلول خمسينيات القرن التاسع عشر قام الهنود بفتح مدارسهم الخاصة للبنات،[6] وقبل نهاية القرن، لم يصبح التعليم الرسمي "مقبولاً فقط، وإنما، في الواقع، متطلباً للـ *bhadramahila* [النساء المحترمات]."[7] هذه العملية أدت، بشكل لافت، إلى حصول بضعة نساء هنديات على شهادات جامعية "قبل أن توافق معظم الجامعات البريطانية على قبول النساء في قوائم امتحاناتها."[8]

هناك صعوبات في محاولة وصف تغييرات مثل التعليم بالنسبة للنساء الهنديات على أنه "تغريب." لسبب واحد وهو إن التعليم بالنسبة للمرأة/*الغربية*، لا سيما التعليم الجامعي والمهني، كان قضية مُتنازع عليها بشدة في القرن التاسع عشر، واستمر الكفاح المرير حول التعليم العالي في كونه جزء من كفاح النسوية الغربية من أجل حق التصويت في أوائل القرن العشرين.[9] لذا، فإن التعليم للمرأة كان بالكاد يُرى على أنه مظهر غير جدلي وطويل الأمد من مظاهر "الثقافة الغربية." ولسبب آخر، أنه في حين كان الغربيون، ولا سيما المبشرون، عناصر سببية هامة، بشكل أساسي، في إنشاء معاهد تعليمية للنساء، فقد اعتمد نجاح هذه المشاريع على كونها مقبولة ومُوافق عليها من جانب شرائح من النخب الهندية. وقد تم الإعراب عن موافقات كهذه، غالباً، بعبارات قومية قاومت بشكل خاص رؤية تعليم المرأة الهندية على أنه "تغريب،" ورؤيته بوجه مختلف على أنه "جعل النساء الهنديات زوجات وأمهات أفضل،" إضافة إلى أنه ساعد في تلبية الحاجة الملحة لطبيبات، وحتى كاستعادة المرأة لحريتها، وكذلك المساواة، والوصول إلى التعليم الذي كان يُعتقَد أنهن كن يتمتعن به في "العصر الذهبي" البعيد للهندوسية. ومن الصعب في كثير من السياقات الاستعمارية، وما بعد الاستعمارية، التميز بوضوح بين حقائق التغيير على مر الزمن، و"تغييرات تُعزى إلى التأثير الغربي،" وحيث أن كثيراً من هذه التغييرات تنطوي على "تواطؤات ومقاومات" بين مظاهر "الثقافة الغربية" ومؤسسات العالم الثالث، ووكلائه، وأجنداته سياسية.

أود لفت الانتباه إلى حقيقة أن هذه التغييرات الهامة، التي لا يمكن إنكارها، في قدرة المرأة على الوصول إلى التعليم، وفي سن الزواج، لم تكن تُرى، على مدى عمر حياة والدتي، ومن قِبل عائلة والدتي على أنها "تنازل عن تقاليدنا" أو على أنها عرَض إشكالي من أعراض "التغريب." وبالنسبة لشرائح كبيرة من هذا المجتمع الهندي الخاص، فإن

التعليم الجامعي لبناته، وما نجم عنه من ارتفاع في سن الزواج ، ضمن جيل واحد ، قد أصبحا عناصر واقعية "لأسلوبه في الحياة."

إنه أمر بعيد عن قصدي أن أشير إلى أن التغييرات التي أدت إلى عدم زواج والدتي في سن الثالثة عشرة قد أثرت على حياة جميع النساء الهنديات. إن الاختلافات الطبقية، والطائفية، والدينية، والعِرقية تثير مشاكل تعميمات بشأن النساء في بيئات العالم الثالث، وإلى حد كبير، بالطريقة ذاتها التي تثير فيها الاختلافات بين النساء مشاكل للتعميمات بشأن النساء في بيئات غربية. إذ يستمر تزويج البنات في سن الثالثة عشرة في كثير من المجتمعات الهندية الفقيرة والريفية. ومن المفارقة أن قوى "التحديث" التي منعت والدتي من أن تكون متزوجة في سن الثالثة عشر، هي مسؤولة كذلك عن زيجات لبعض البنات في سن الثالثة عشر. لنأخذ الحالة الأخيرة الشهيرة لأمينة، التي وجدتها مضيفة في طائرة للخطوط الجوية الهندية وهي تجهش بالبكاء برفقة رجل سعودي في الثالثة والستين من عمره، وكان يأخذها خارج البلاد "كزوجة" له. واليوم، هناك شركات تجارية، وهي نماذج في الكفاءة، والتنظيم، وروح ريادة المشاريع الحديثة، حيث يقوم سماسرة ماهرين بالتوسط، مقابل سعر ما، بين عائلات هندية فقيرة متلهفة لتزويج بناتها اللواتي هن بالكاد مراهقات، وأولئك الذين يدفعون بالعملة الأجنبية لشرائهن "كزوجات": تفاعل معقد "للعُرف" و"للحداثة." إنهما الفقر والانحراف اللذان جعلا مئات الأمينات ينتحبن بأنفاس مقطوعة في طريقهن إلى مصائر غريبة جعلت جدتاي تحسدان على مصيرهما، على ما يبدو.

لقد صُدمت بحقيقة أن الأصوليين الدينيين ليسوا هم فقط الذين يؤمنون بأنهم يواصلون "تقاليد موجودة منذ أمد بعيد"، في حين يتجاهلون التغييرات التي ساندوها، وإنما كذلك أمهات مثل أمي. لقد تدبرت أمي أمرها في تجاهل الاختلاف الهائل بين زواجها في سن الواحد والعشرين، وزواج والدتها "كتقاليد هندية متمسَّك بها،" في حين أن خيارات حياتي تُفهَم على أنها تشكّل تخاصماً مع الأعراف ورفضاً لها. إن جذبي الاهتمام إلى تغييرات تميّز المسافة التاريخية بين حياة والدتي وحياة جدتيَّ هي محاولة للإقناع بحقيقة أنه ليس فقط "مفكري" العالم الثالث، أو"النسويات المغرَّبات" هم الذين تأثروا بتغييرات عميقة في التقاليد، وأساليب الحياة، وأدوار الجنوسة.

إن نسويات العالم الثالث التي تُواجَه أجنداتها السياسية باستمرار باتهامات بأنها تشكِّل خيانات "لأساليبنا في الحياة،" تحتاج لأن تكون بشكل خاص واعية إلى أي مدى، بشكل نسبي، قد حدث *تغيير غير مُعترَض عليه* في "أساليب الحياة." إننا بحاجة لأن نعيد وصف هذه الصورة "للتقاليد الثابتة" التي من المفترض أنه الآن عرضة لخطر "الخيانة" كنتيجة لتحريض نسوي. وقد أصبحت بعض هذه التغييرات، في حين أنها تاريخياً حديثة إلى حد ما، "بديهية" جداً في حياتنا بحيث أنني أكون مندهشة في كثير من الأحيان عند الاطلاع على تفاصيل ومدى هذه التغييرات.

أود أن أجادل أنه ينبغي محاربة المحاولات لرفض آراء وسياسات نسوية العالم الثالث بوصفها "تغريبية"، وذلك، جزئياً، بلفت الانتباه إلى النشر الانتقائي، والذي يخدم الذات، لمصطلح النسوية، وجزئياً عن طريق الإصرار على أن سجالاتنا ليست أقل تجذراً في تجاربنا ضمن "ثقافتنا،" وليست أقل "تمثيلاً" لوقائعنا المعقدة والمتغيرة، من آراء مواطنينا الذين لا يشاركوننا وجهات نظرنا. إن نسويات العالم الثالث في حاجة ماسّة إلى لفت الانتباه إلى وقائع التغيير ضمن بيئاتها، بحيث لا تُجرَّد أجنداتنا من الشرعية بالجوء إلى "تقاليدنا الثابتة." إننا بحاجة إلى الإشارة إلى كيف أن مطالباتنا بأن نكون مُحترِمين لثقافتنا، وتقاليدنا، وأمتنا، قد بلغت، في كثير من الأحيان، مُطالبات بأننا نرجئ توضيح القضايا التي تؤثر على المرأة.

♦ ♦ ♦

خلاصة

لقد كان هدفي الإشارة إلى عدد من الافتراضات التي تعترض سبيل توجيه نسوية العالم الثالث النقد لثقافاتهن، والتصدي لعدد من الافتراضات عن "التغريب"، والتي تُستخدَم لتجريد هذه الانتقادات من الشرعية. من ناحية ثانية، فإن الصور الإشكالية "للهوية القومية" و"للأصالة الثقافية"، لا تُشكِّل تحديات لنسويات العالم الثالث حصرياً. وتبدو الرؤى الخطيرة "للأمة" و"للثقافة القومية" قد وجدت رواجاً في أماكن كثيرة عبر مجموعة من الدول القومية في أجزاء مختلفة من العالم. أود أن أختم بدراسة استيراد مثل هذه الآراء عن "الأمة" و"الثقافة القومية" إلى السجالات السياسة النسوية ضمن بيئات قومية غربية، وكذلك في العالم الثالث.

إنني أناقش أنه بدلاً من وضع أنفسنا "كأغراب داخل "بيئات قومية من العالم الثالث، فإن نسويات العالم الثالث بحاجة إلى التصدي لمفهوم أن الوصول إلى "تعليم مغرَّب،" أو اعتناقنا لوجهات نظر نسوية، يضعنا "خارج" سياقاتنا القومية والثقافية. إننا بحاجة إلى إضفاء الجدلية على مظاهر صور "ثقافتنا وتقاليدنا" المنتشرة لتجريد سياساتنا من الشرعية، وللإصرار على أن تُمنَح وجهات نظرنا امتيازاً لنقد حقيقي بدلاً من أن تكون خاضعة لإقصاء من هذا القبيل. إننا بحاجة إلى الإصرار على أن ما يفرقنا عن أولئك الذين نعارضهم ليس "أصالتهم الثقافية" وافتقارنا لها، وإنما اختلافات الرؤى الأخلاقية والسياسية بشأن أي نوع من الهويات السياسية ينبغي لأمتنا أن تكون، وكيف ينبغي عليها أن تُعامل أفرادها على اختلافهم.

ونظراً لتداخل القيم والأعراف "الغربية" مع المشاهد السياسية القومية والثقافية "للوطن،" والطرق التي تتضافر بها العناصر "الغربية" و"المحلية" في جغرافية حياتنا، وكذلك في حياة أولئك الذين هم في العالم الثالث ولا يشاركون في انتقاداتنا الثقافية، فإنني أعتقد أن الكثير من نسويات العالم الثالث سيتصرفون بشكل أفضل عندما يُصرّوا على أن أصواتنا ليست "ممثِّلة" "لثقافاتنا" بشكل أقل أو أكثر من أصوات كثيرين يتحدثون ضمن بيئاتنا القومية. في بيئات العالم الثالث، كما في أماكن أخرى، لا ينبغي أن تُعتبَر وجهات النظر النسوية، مثل أي وجهة نظر سياسية، ذات قيمة إلا إذا توافقت مع الآراء والقيم السائدة. إن وجهات النظر السياسية تكون غالباً قيّمة وذلك، بدقة، لأنها تشكّل طرقاً جديدة للرؤية، وأنماط حديثة للتأمل والتقويم. وقد يثبت في النهاية أن الأنماط الجديدة للتقويم إشكالية بقدر ما هي الأنماط القديمة التي تنتقدها، ولكن تلك مسألة مناقشة سياسية مُستدامة ضمن مجتمع سياسي. وما تحتاجه النسويات في كل مكان هو ليس الإصرار على الحصانة من الانتقاد، ولكن من الطبيعة الإشكالية لأشكال الإقصاء التي تسعى إلى تقويض دخولها فعلياً في الحوار السياسي.

جميعنا نحتاج إلى الإدراك بأن المواقف الانتقادية لا تجعل بالضرورة المرء "غريباً" بالنسبة لما ينتقده، وعلى وجه التحديد، فإن وضع المرء "داخل" الأمة والثقافة اللتين ينتقدهما هو، على الأغلب، الذي يمنح انتقاداته دوافعها وإلحاحها. إن نسويات العالم

الثالث هن "مطلعات" من حيث كونهن، غالباً، على اطلاع بالممارسات والأعراف والسياسات التي تنتقدنها، ومتأثرات بها. إنهن كذلك مواطنات ناشطات ضمن المشهد القومي الخاص بكل منهن، واللواتي كانت تحليلاتهن واحتجاجاتهن السياسية بالغة الأهمية في جعل القضايا التي تؤثر على النساء مسائل وعي وقلق قوميين.

إننا نحتاج إلى الابتعاد عن النظر إلى صورة البيئات القومية والثقافية باعتبارها غرف مُحكمة الإغلاق، وغير قابلة للتغيير، مع حيز متجانس "داخلها،" مأهولة من قِبل "مطلعين أصليين" يتشاركون جميعهم بوصف موحّد ومتساوق لأعرافهم وقيمهم. إن البيئات القومية والثقافية للعالم الثالث تعم فيها التعددية، والنزاع، والتغيير كنظيراتها "الغربية." وغالباً ما يكون كلاهما متخم بآراء غير مدروسة، وذات تهنئة ذاتية "لثقافتهما" و"قيمهما" التي تجرد مصالح واهتمامات كثير من أفراد المجتمع القومي، بما فيهم النساء، من السلطة، وتهمشهم. إننا نحتاج إلى أن نكون حذرين إزاء جميع المُثل العليا "للأصالة الثقافية" التي تصوِّر "الأصالة" على أنها مُشكّلة من انعدام الانتقاد، وانعدام التغيير. إننا بحاجة إلى الإصرار على أنه يوجد عدة طرق للعيش في أمم وثقافات بشكل نقدي وخلّاق. تواجه النسويات في كل مكان المهام المشتركة لانتقائها الحسن للقضايا التي ستعمل عليها، ولانتقائها الحسن لما سترفضه من الأوجه المتعددة لميراثها المعقد القومي، والثقافي، والسياسي. إنها انخراط نقدي يمكن أن يقوم وحده بتحويل مواريث المرء إلى "ثقافة" المرء الخاصة.

[1997]

ملاحظات

1. انظر، على سبيل المثال، Barbara Smith, *Home Girls: A Black Feminist Anthology* (New York: Kitchen Table/Women of Color Press, 1983).
2. تنتقد كريستينا كروسبي كذلك هذا الافتراض في كونه افتراض بأن "الوجودية هي أساس المعرفية." "التعامل مع الاختلافات،" في *Feminists Theorize the Political,* Judith Butler and Joan W. Scott, eds. (NewYork: Routledge, 1992), p. 137.
3. ليس لدي رغبة في تجسيد فئة "نسوية العالم الثالث" بالتلميح إلى أن جميع النسويات من

بيئات في العالم الثالث تواجه هذه الإقصاءات. ولا أرغب في اقتراح أن جميع نساء العالم الثالث اللواتي ينخرطن في سياسات تركز على المرأة، يوافقن على مصطلح "نسوية." إن مصطلح "الحركة النسوية" كان موضع تساؤل في بعض الأحيان، ومرفوض في أحيان أخرى، من قِبل نساء العالم الثالث، وذلك بسبب قيوده المتصوَّرة. انظر، على سبيل المثال، Madhu Kishwar, "Why I Do Not Call Myself a Feminist," *Manushi* 61 (Nov./Dec. 1990). Others refuse to surrender the term. انظر كذلك، Cheryl Johnson-Odim's reasons for this position in "Common Themes, Different Contexts: Third World Women and Feminism," in C. Mohanty, A. Russo, and L.Torres, eds., *ThirdWorldWomen and the Politics of Feminism* (Bloomington: Indiana University Press, 1991).

4. انظر المقالات في *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective,* Valentine M. Moghadam, ed. (Boulder, Colo.: Westview Press, 1994).

5. انظر مناقشة كوماري جياواردينا عن مدارس البنات التبشيرية في القرن التاسع عشر في الهند وسريلانكا في فصل "المسيحية و'السيدات الشرقيات المغرَّبات'،" " Christianity and the 'Westernized Oriental Gentlewomen'," في كتابها *The Wltite Women's Other Burden* (New York: Routledge. 1995).

6. Partha Chatterjee, "Colonialism, Nationalism and Colonized Women: The Contest in India," *American Eihnoiologists* (1989), p. 628.

7. المرجع نفسه.

8. المرجع نفسه.

9. المرجع نفسه، ص 624. انظر كذلك كتابه *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* (London: Zed Books. 1986).

100

البيان النسوي الموجة الثالثة من كتاب مانيفيستا

جينيفر بومغاردنر وإيمي ريتشاردز

جينيفر بومغاردنر الولايات المتحدة. 1970- . صحفية. منظّمة. ناشطة..

إيمي ريتشاردز الولايات المتحدة. بلا تاريخ. ناشطة. منظّمة. مؤسِّسة الموجة الثالثة.

البيان النسوي للموجة الثالثة: اجندة من ثلاث عشرة نقطة

أن يتم:

1. إخراج النسويات غير المُعترَف بهن إلى الوجود، على الأخص أولئك الأصغر سناً، بحيث أن الجيل س (Generation X)* يمكن أن يصبح حركة واضحة، وأكثر من ذلك، كتلة تصويت ممن تبلغ أعمارهن الثامنة عشرة إلى الأربعين.
2. حماية حق المرأة في الحمل أو عدم الحمل، بصرف النظر عن الظروف، بما يشمل النساء دون سن الثامنة عشرة، أو الفقيرات. وحماية هذا الحق طوال حياتها ودعم اختيار أن تكون بلا أطفال.
3. التوضيح صراحة أن الكفاح من أجل الحقوق الإنجابية ينبغي أن يتضمن تنظيم النسل؛ وحق النساء الفقيرات والمثليات في أن يكون لهن أطفال؛ التبني للأزواج المثليين؛ وعلاجات خصوبة مدعومة مالياً لجميع النساء اللواتي يخترنها؛ والتحرر من إساءة المعاملة بسبب العُقر. علاوة على ذلك، دعم فكرة أن الجنس يمكن أن يكون للمتعة ـ وهو عادة كذلك ـ وليس للإنجاب.
4. إسقاط المعايير المزدوجة في الجنس والصحة الجنسية، وتعزيز مسؤولية الذكر وتأكيدها في المجالات التالية: تحقيق التحرر من الأمراض المنقولة جنسياً؛

* الجيل س: هو مصطلح يصف الأجيال، في الولايات المتحدة ودول أخرى، المولودة بين عامي 1965 و 1981.

وتقسيم أكثر عدالة لعبء التنظيم الأسري، وكذلك المسؤوليات/ مثل رعاية الطفل؛ والقضاء على العنف ضد المرأة.

5. الاستفادة من تاريخنا الثوري، وزيادة الوعي به وبحقيقة أن جميع الحركات بدأت كحركات شبابية. وإتاحة الوصول إلى تراثنا الفكري النسوي، وتاريخ المرأة؛ وأن تبقى المصادر الكلاسيكية للنسوية الراديكالية، والمرأوية، و موحيريستا (mujeristas)، وتحرر المرأة، وجميع جذورنا، مطبوعة (موثقة)؛ وأن يتم تعليم تاريخ المرأة للرجال والنساء على حد سواء، بوصفه جزء من جميع المناهج الدراسية.

6. دعم وزيادة وضوح وقوة المثليات والنساء ثنائيات الجنس في الحركة النسوية، وفي المدارس الثانوية، والكليات، وأماكن العمل. وأن يتم الاعتراف بأن النساء المثليات كن دائماً في طليعة الحركة النسوية، وأنه ليس هناك شيء يمكن كسبه ـ والكثير ليُفقَد ـ في التقليل من أهمية تاريخهن، سواء سهواً أم عن قصد.

7. ممارسة الأوتوكينوني (autokeonony) ("النفس في جماعة"): رؤية الفعالية لا كاختيار بين النفس والجماعة، ولكن كصلة بينهما تخلق توازناً.

8. التمتع بإمكانية وصول متكافئة إلى الرعاية الصحية، بصرف النظر عن الدخل، بما في ذلك تغطية مساوية لتغطية الرجل، والأخذ في الاعتبار أن النساء يستخدمن النظام أكثر من الرجال، وذلك بسبب قدرتنا على الإنجاب.

9. مشاركة النساء، اللواتي يرغبن بذلك، في جميع المراكز الهامة للمؤسسة العسكرية، بما في ذلك القتال، وأن يتمتعن بجميع المزايا (القروض، والرعاية الصحية، والرواتب التقاعدية) الممنوحة لأفرادها طالما أنه لا يزال لدينا قوات عسكرية نشطة. إن الإنفاق الأكبر من ميزانيتنا الوطنية يذهب باتجاه إدامة نظام الرفاه الاجتماعي هذا، وللنسويات مهمة التأكد من أن النساء يتمتعن بقدرة على الوصول إلى كل رتبة عسكرية رفيعة.

10. تحرير المراهقات من المعاشرات الداعرة، والمعلمين اللامبالين، والتحرش الجنسي، والاستبداد في المدرسة، وكذلك العنف في جميع مناحي الحياة، ومن الصمت الذي

يخيم على رؤوس المراهقات، ويبقيهن غالباً في عزلة، ووحيدات، وغير مباليات بالعالم.

11. جعل مكان العمل متجاوباً مع رغبات الفرد (الأنثى)، واحتياجاتها، ومواهبها. وهذا يشمل تقييماً (مالياً) للأمهات الملازمات لمنازلهن، والموظفات المساعدات اللواتي يريدن قضاء وقت أطول مع العائلة والاستمرار في العمل، والمساواة في الأجر لأعمال ذات قيمة مقارنة ـ إقرار حد أدنى من الأجور يضع عاملة متفرغة ولها طفلان فوق خط الفقر، وتوفير مزايا إضافية على الراتب للعاملات المستقلات، وللعاملات بدوام جزئي.

12. الاعتراف بأننا، بالرغم من أنه يمكن أن يكون للنسويات تباين في القيم، نشترك بالهدف ذاته المتمثل بالمساواة، ودعم بعضنا البعض في محاولاتنا لكسب السلطة لتحديد خياراتنا الخاصة.

13. إقرار قانون تعديل الحقوق المتساوية ليتسنى لنا الحصول على أصول دستورية للإنصاف والمساواة، تقوم عليها مؤتمرات مستقبلية حول حقوق المرأة.

[2000]

101

هويات عالمية: تنظير دراسات عابرة للحدود الوطنية حول الجنسانية

إندربال غريوال وكارين كابلان

إندربال غريوال بلا تاريخ. باحثة في دراسات المرأة التي تركز على الحركة النسوية عابرة للحدود الوطنية. *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices* (1994), *Home and Harem: Nation, Gender, Empire, and the Cultures of Travel* (1996).

كارين كابلان الولايات المتحدة. 1955– . باحثة في دراسات المرأة التي تركز على الحركة النسوية عابرة للحدود الوطنية. *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices* (1994), *Questions of Travel: Postmodern Discourses of Displacement* (1996).

في الحداثة، أصبحت الهويات عالمية بشكل حتمي. وفي الواقع أن بضعة أمور بقيت محلية في أعقاب صعود الراسمالية. وبالضبط عندما أخذ في تداول البضائع والأشخاص بطرق جديدة، لذا فقد ظهرت أيضاً كثير من الهويات ودخلت في علاقات محددة للتداول والتوسع. في هذا الإطار المعولم للصدام والتغيير، تكون الهويات الجنسية مماثلة لأنواع أخرى من الهويات في أنها مشبعة بعلاقات سلطة. وعلاقات السلطة هذه مرتبطة بتحيزات تنتج عن أشكال سابقة للعولمة، ولكنها أنتجت كذلك لا تماثلات جديدة. إن مهمتنا هي دراسة كل من الخصائص والاستمراريات ضمن عولمة الهويات الجنسية في المرحلة الراهنة.

وبشكل عام، طوال القرن العشرين، ما يمكننا أن ندعوه دراسات جنسانية "تقدمية" سياسياً ظهر كنتيجة لسياسات هوية وحركات اجتماعية. وعلى نحو متزايد، ومع ظهور الدراسات العِرقية ودراسات ما بعد الاستعمار، والتأكيد المتزايد على الشتات في الدراسات الأمريكية، فإن المعرفة عن الجنسانية (Sexuality) معولمة.[1] ومع ذلك فإن التفكير ببساطة بالهويات العالمية لا يبدأ في الوصول إلى حقل معرفة معقد للسياسات الجنسية التي تكون في الوقت ذاته قومية، وإقليمية، ومحلية، وحتى "عبر ثقافية" وهجينة. وفي كثير من الأعمال حول العولمة، فإن "العالمي" يُرى إما كتأثير مُتجانِس أو كانتقال استعماري جديد للأفكار ورأس المال من الغرب إلى اللاغرب. أشارت المناقشات عن

طبيعة الهويات العالمية إلى عدم ملائمة فهم العولمة ببساطة من خلال الاقتصاد السياسي، أو من خلال نظريات إمبريالية "ثقافية" غربية، ودفعتنا إلى سبر أغوار العلاقة بين العولمة والثقافة أكثر. ولكن كيف لنا أن نفهم هذه الهويات الناشئة في ضوء النظريات المتباينة والمتعلقة بالعلاقة بين العولمة والتكوينات الثقافية؟ وهل يمكن لهذه الهويات أن تُسمى "هويات عالمية،" أم هل هناك مصطلح ما آخر أكثر مُلائمَة؟

في ضوء المشاكل التي أوضحها بعض الباحثون في الخطاب البلاغي عن التنوع والعولمة فيما يتعلق بالهوية الجنسية، كأن تُبرِز هذه الخطابات "هوية مثليين ضخمة،" ويتم تجاهل "الفرق الجنسي الجذري،" فإن مصطلح *عابر للحدود الوطنية* يبدو لنا أكثر من مفيد في الوصول إلى خصوصيات الجنسانيات في ما بعد الحداثة.[2] وكما ناقشنا في مكان آخر، فإن المصطلح عابر للحدود الوطنية يمكن أن يعالج لاتماثلات عملية العولمة. ومع ذلك، فقد أصبح موجود في كل مكان في الدراسات الثقافية، والأدبية، والنقدية، بحيث يبدو أنه تم تفريغه من كثير من جاذبيته السياسية. هل هذه وظيفة من وظائف العولمة في جوانبها الثقافية، ومن الطرق التي أصبح فيها من البديهي أن كل شيء يتم تغيير مكانه دائماً أصلاً، وبالتالي يكون "عابراً للحدود الوطنية"؟ أم هل هي وظيفة البحث الحديث عن تجديد وابتكار يؤدي إلى اعتماد مصطلح يبدو جديداً في ظاهره لعالم يتجه نحو العولمة؟ ربما أن هذين الهدفين متضافران، وهذا المصطلح ينجح في هذه النقطة لأنه يصبح "حقيقياً" أو "ملائماً" بطريقة ما بحيث يفيدنا بشكل جيد في البحث. وبالتفكير في الطرق المتعددة التي تم فيها إعادة توضيح هذا المصطلح، يمكننا أن نفهم الحتمية الخطابية التي تشكل أساس هذه الاستخدامات. وحيث أن المصطلحات والممارسات النقدية ليست موثوقة ولا تامة، فإننا لا نرغب في المناقشة بأن أحد الاستخدامات أصح من غيره. وفي الواقع أننا نحتاج لدراسة تداول هذا المصطلح وملاءمته عبر مواقع مؤسسية، مثل النشر الأكاديمي، وفِرق وأبحاث المؤتمرات، والأعمال المكتوبة للأكاديميين. وبالقيام بذلك، يمكننا أن نبدأ بفهم كيف تبقى دراسة الجنسانية مُلزمة بقيود صارمة. ويمكن لنهج متعلق أكثر بمجالات معرفة مختلفة وعابرة للحدود الوطنية، ويتناول أوجه عدم المساواة، وكذلك التشكيلات الجديدة، أن يبدأ بشكل ملائم أكثر باستكشاف طبيعة الهويات الجنسية في المرحلة الراهنة للعولمة.

ويمكننا أن نحدد عدداً من الطرق الأساسية التي يؤدي فيها المصطلح *عابر للحدود الوطنية* نوعاً محدداً من العمل في الوسط الأكاديمي الأمريكي بشكل عام. أولاً، إنه

ينتشر على نطاق واسع بوصفه مصطلح ملائم لوصف الهجرة في الوقت الراهن. هذا هو الاستخدام الذي نجده غالباً مُطبّق في علم الإنسان، على سبيل المثال، وفي الأعمال التي تنظّر الهجرة بوصفها عملية عابرة للحدود الوطنية.[4] وفي التأكيد على هجرة العمالة، فإن هذا النهج يُغفِل عوامل أخرى في عولمة العمل. يمكننا كذلك أن نحدد تطبيقاً في مفهوم "التدفقات العابرة للحدود الوطنية،" وهو مفهوم يتجاهل في بعض الأحيان عدم الإنصاف، وكذلك تلك الجوانب للحداثة التي تبدو ثابتة، أو غير متحركة.[5] ويفضل بعض المعلقين الماركسيين مصطلح *مرن* (flexible) على مصطلح *تدفق* (flow)، حيث أنه يربط العولمة بتراكم مرن في الراسمالية الحالية.[6]

هناك استخدام آخر لمصطلح عابر للحدود الوطنية وهو الإشارة إلى احتضار، أو لاعلاقيّة، الدولة القومية في المرحلة الراهنة من العولمة.[7] ويشير رأي ذو علاقة "بعالم بلا حدود" إلى أن الثقافات أهم أكثر بكثير من الشعوب، وأن الهويات مرتبطة بالثقافات أكثر مما هي مرتبطة بالشعوب أو بمؤسسات الدولة القومية.[8] في هذا النهج، لا يحتاج مفهوم عابر للحدود الوطنية أن يشغل نفسه بدولة ما بعد الاستعمار؛ أي أنه يمحو الاقتصاد السياسي فضلاً عن الأشكال الجديدة للحكومة. كما عبرت عن ذلك فكتوريا برنال بقوة، "إن قبول العولمة وعبر الحدودية الوطنية كقوى تجعل الدولة غير ذات أهمية، قد يروق لعلماء الإنسان والإنسانيات جزئياً، وذلك لأنه يتيح لهم أن يتجاهلوا بأريحية دولة ما بعد الاستعمار المتناقضة والمثيرة للقلق لصالح أشكال اجتماعية أكثر تجانساً."[9] لذا، فإنه بالقضاء على الدولة القومية ما بعد الاستعمار، تظهر تدفقات الناس والتحولات في الثقافة على أنها حتمية تقريباً، ولاتاريخية بشكل غريب.

وهناك استخدام ثالث *للعابر للحدود القومية* أصبح واضحاً مؤخراً، وهو كمرادف لمشتت (من الشتات) (diasporic). وفي هذا الاستخدام المتزايد شيوعاً، والذي يتبع الاستخدام الحالي لعابر للحدود الوطنية كمصطلح يصف هجرة عبر الحدود، وأي إشارة إلى مواد، أو أدلة، أو نصوص من منطقة خارج الولايات المتحدة يرمز لها بـ "مشتت." وكل شخص في الولايات المتحدة مشتت بطريقة ما. وفي أغلب الأحيان يصوَّر المشتتين على أنهم في حالة مقاومة دائماً للدولة القومية التي يوجدون فيها. في هذه الصياغة يمكن لجماعات الشتات أن تُفهَم أفضل ما يمكن من خلال سياسات الهوية الثقافية، أو المواطنَة الثقافية. لذا، فإن الثقافات الفرعية للهجرة والنزوح هي دائماً أصلاً شتات. ونحن لا نناقش

هنا أنه يمكن فهم الناس بشكل أفضل ببساطة من خلال سياسات الشأن المحلي. إنما نشير إلى غموض ورومانسية النزوح اللذين غالباً ما يصاحبان هذه الصياغة.

واستخدام رابع *للعابر للحدود الوطنية* هو إظهار نوع من الاستعمار الجديد. وفي هذا النهج يكون عابر للحدود الوطنية مصطلحاً إشكالياً إلى حد بعيد، لأنه يبدو وكأنه متداخل تماماً في تحركات رأس المال العابر للحدود الوطنية.[10] هذا يعني، كما تمضي المناقشة، أن العولمة تنطوي على تحركات سريعة لرأس المال التمويلي، وبالتالي يسهِّل اقتصاد عالمي حيث التعاون العابر للحدود الوطنية قد داس على التشكيلات المحلية ودمرها. وفي رأينا أن هذا النهج قد يربك، عن غير قصد، ما كان قائماً قبل حلول الراسمالية الحديثة، في حين أننا قد نناقش أن المراحل المبكرة للعولمة أنتجت التفاوتات الخاصة بها. من المؤكد أن رأس المال العابر للحدود الوطنية يخلق أشكالاً جديدة لعدم المساواة، ويعمل على استمرار تفاوتات قديمة. نتيجة لذلك فإن وجهة نظر تاريخية طويلة، وفي الواقع وجهات نظر متعددة لعدة مواقع، هي أمر ضروري.

استخدام خامس *لعبر الحدود الوطنية* تشير إلى ما كان يُسمى منظمات غير حكومية للحركات الاجتماعية.[11] وفي أعقاب عدة عقود على مؤتمرات الأمم المتحدة عن المرأة، وظهور الحركة النسوية العالمية كسياسة وساحة للناشطين، ونشوء مبادرات في مجال حقوق الإنسان سنّت أشكال جديدة للسياسات الحكوميّة (الحكمية) (governmentality)، تم اعتماد مصطلح عبر الحدود الوطنية لتمثِّل كل ما ذكر أعلاه. لذا، فإننا نجد المزيد من الإشارات إلى "عبر الحدود الوطنية من الأسفل،" أو إلى حركات نسوية عبر الحدود الوطنية (مع إحلال عبر الحدود الوطنية محل العالمي).[12] إن تحولاً كهذا في الاستخدام مثير للاهتمام وهام، حيث أنه يشير إلى بديل لإشكالية "العالمي" و"عبر الحدود الوطنية"، كما تم توضيح ذلك في المقام الأول من قِبل نسويات الموجة الثانية الغربية، أو الأمريكية ـ الأوروبية، وكذلك من قِبل شركات متعددة الجنسيات، والتي بالنسبة لها "أن تصبح عالمية" يمثل توسعاً داخل أسواق جديدة. إن استجابتنا لهذا النمو المحدد هو أننا بحاجة إلى تتبع الحِقب التاريخية لمثل هذه الحركات من خلال الحِقبة الحديثة لفهم كيف تم ربطها بالعمليات الاستعمارية، وبالإمبريالية. لذا، فإن استخداماً كهذا مستند إلى موضوع الحركة النسوية العالمي، في حين أن عبر الحدود الوطنية يمكن أن يشير إلى تباين ثقافي وقومي. من ناحية أخرى، فإنه من المهم البقاء متيقظين لتلك الحِقب

التاريخية القومية والدولية، المتوطدة في كل ما يُسمى حركة اجتماعية عبر الحدود الوطنية، بصرف النظر عن نية الأفراد والمنظمات الملتزمين.

إذا كنا قد أوضحنا بعض الطرق التي يتم فيها استخدام عبر الحدود الوطنية في كل مكان في اللحظة الراهنة، فهذا لا يعني اقتراح أننا ينبغي أن نتخلى عن المصطلح على أساس أنه مبالغ في استخدامه لدرجة أنه لا يعني شيء على وجه التحديد. ونظراً لأن تجاهل التشكيلات عبر الحدود الوطنية تركت دراسات الجنسانيات بدون أدوات لتناول مسائل العولمة، والعِرق، والاقتصاد السياسي، والهجرة، والنزوح، والجغرافية السياسة، فمن المهم تناول مسائل عبر الحدود الوطنية في حوارات مع الدراسة النسوية للجنسانية. إن تاريخ الطريقة التي تمت بها دراسة ووصف الجنسانية، يحتاج إلى أن يُفهم على نحو أفضل. وقد بدأ كثير من الباحثين المهتمين بالجنسانية بتحديد كيف نشأت مجالات دراسة مستقلة كنتيجة لتقسيمات صارمة في الوسط الأكاديمي الأمريكي. وفي هذا السياق تعاني الممارسات النقدية من مأزق صغير، باعتمادها بشكل كبير على نُهج صارمة تقليدية غير قادرة على تناول بعض القضايا والمشاكل الحيوية.

ما هي هذه المجالات المستقلة (المنفصلة)؟ إن التقسيم الأول هو فصل الجنسانية عن دراسة العِرق، والطبقة، والقومية، والدين، وما إلى ذلك. إذا ارتأت الثقافة الغربية المسيحية- اليهودية الجنسانية على أنها الآخر داخل كل فرد، فإن دراسة الجنسانية في الوسط الأكاديمي الأمريكي كانت محددة من قِبل عدم قدرة العلوم الإنسانية على معالجة هذا الجانب من الحياة البشرية، والذي يُخشَى منه. بشكل عام، نوقشت الجنسانية في العلوم الاجتماعية باستفاضة، فقط باعتبارها سمة لثقافات "بدائية" ـ ممارسة جذباً قوياً ومنتجة مجموعة هائلة من الكتابات المستمرة حتى يومنا هذا. وعندما يبدأ الباحثون في علم الإنسان بدراسة ثقافاتهم "الخاصة"، فإننا نكون قد بدأنا نرى بعض التحولات في هذه الدينامية. ولكن إرث نهوض العلوم الإنسانية يبقى. وتبرز المجموعة الغربية كمجموعة معيارية في الخطاب العلمي، وفي السياسة العامة.

يجب أن نتحول إلى نشوء الطب الأحيائي، وظهور علم تحسين النسل، وطب النساء، وعلم الغدد الصم، وعلم الوراثة، وعلم النفس لنفهم تماماً المخاطر الاجتماعية والسياسية في رؤية الجنسانية على أنها مختلفة عن العِرق، والطبقة، والقومية، والعوامل الأخرى في

الحداثة. إن الجنوسة والفرق الجنسي أصبحا مفهومين على أنهما سمات لأجساد غير مميزة بأية طريقة أخرى، على الرغم من الأدلة الوفيرة بأن جميع هذه الهويات الحديثة مترابطة فيما بينها. إن نموذج الجنوسة الثنائي منتشر جداً ومعمم بحيث أنه أصبح مُطبّعاً. وفي كثير من الدراسات عن المثليين في الولايات المتحدة، يبدو عدم استقرار ثنائية الجنوسة باقياً في منطقة تبديل الجنوسة، أو تباينها، أكثر من شمول اعتبارات الحقب التاريخية للاقتصاد السياسي، وأشكال الحكمية. على سبيل المثال، إذا كان بإمكاننا المجادلة أن التحليل التاريخي يبين لنا أن مفاهيم الفرق في الجنوسة في الصين في القرون الوسطى كانت مختلفة تماماً عن تلك المفاهيم في الثقافات الإسلامية في القرون الوسطى، سنبدأ بفهم أن إرث هذه التقاليد مع هويات وممارسات مُصاحبة تُنتِج أنواعاً من الذوات في الوقت الراهن. وهنا، ينبغي علينا أن نتريث لنلاحظ أننا لا نناقش أن الخصوصية الثقافية تؤدي إلى اختلاف كامل. بل إننا نريد أن نضيف إلى نموذج الاختلاف الثقافي هذا اعتباراً للسلطة، والتاريخ، وتحليلات للاتصال والتغيير.

وفي دراسة الجنسانية في إطار عبر الحدود الوطنية، فإننا نحتاج إلى رسم خريطة لأعراف طبية مختلفة، ومفاهيم عن الجسد، وخطابات علمية، وأخيراً وليس آخراً، اقتصاد سياسي للعائلة. إن مثل هذا الرسم يتطلب منا إعادة التفكير في التعويل على العائلة كموضع أساسي للتباين وعدم المساواة. لقد كانت العائلة تُعامَل أساساً على أنها كينونة تنشأ في سياق من الانشقاق بين العام ـ الخاص، وكنتيجة للتقسيمات في العمل. إن تدويل الانشقاق بين العام ـ الخاص، والتقسيمات الذكورية للعمل، لم تغيّر محتوى المعرفة كثيراً. وكثير من هذه المداخل إلى الأسرة تُنتِج تمثيلات للوحدة المعيارية الغيرية، والأبوية العالمية، وغالباً، ذات نسوية موحَّدة ومُضحًّى بها. إذا كانت الطبقة تتصدر هذه التحليلات، فإن الجنسانية تبقى مجال الاستغلال والسيطرة على المرأة عن طريق الإنجاب أو الإتجار بها. هذا التأكيد على العائلة كفئة عامة للتحليل يفسح المجال كذلك لنموذج حليف من العمومية، بمعنى النقد التحليلي النفسي.

• • •

المثال الثاني عن المجالات المستقلة التي نرغب في دراستها يُعنى بتمييز دراسات الحقل الدولي في الولايات المتحدة عن الدراسات الأمريكية. كما ناقشت تاني إي. بارلو

أن دراسات الحقل الدولي كانت متورطة في إنتاج المعارف الثقافية والسياسية للحرب الباردة عن ثقافات وأمم أخرى.[13] إن الدراسات الأمريكية تأتي من ماركسية ثلاثينيات القرن العشرين، وهي جهد جبهة شعبية لانتقاد ومعارضة الرأسمالية. وخلال رد الفعل المحافظ للحرب الباردة، تم اختيارها وأصبح يُعرَب عنها على أنها الاستثنائية الأمريكية. عند تلك المرحلة، أصبح صفاء الدراسات "الأمريكية" مميزاً عما سُمي لاحقاً "الدراسات الإثنية." إن ظهور الدراسات العرقية كان ينبغي أن يُفهم كاستجابة لهذا التخندق المحافظ لرؤية أولية أخرى محدودة، ولكن أكثر راديكالية. لذا، فإن دراسات الحقل الدولي والدراسات الأمريكية على حد سواء، كما نعرفها اليوم، هي نتاجات الحرب الباردة التي تم توليدها لإدارة التوترات والتغلب عليها، حيث نشأت بعد الحرب العالمية الثانية، وخلال التحرر من الاستعمار في جميع أنحاء العالم. هذا يعني بتمييزها عن نشوء قوميات أخرى.

◆ ◆ ◆

كيف أثر التقسيم المؤسسي بين دراسات الحقل الدولي والدراسات الأمريكية على الدراسات المعاصرة للجنسانية؟ إن الدراسة الأكاديمية للجنسانية التي يمكن أن ترتبط بظهور سياسات الهوية للمثليين من الرجال والنساء، وتشكيلات مثلية جديدة، قد ركّزت على أمثلة أمريكية وأوروبية، مع التشديد الأساسي على حياة البيض من الطبقة الوسطى. لذا، فإن التقسيمات الصارمة التي انبثقت من ميادين سياسية أخرى أصبحت قديمة في الحرم الجامعي وخارجه، أي في المواقع الأكاديمية، وكذلك في مواقع "مجتمعية"، أو مواقع نشطاء. وكنتيجة لذلك، فإن قدراً كبيراً من المؤلفات المستندة إلى الخبرة تعيد توضيح الانقسام بين ثقافة، أو هوية، قائمة على أساس الجنسانية للمثلية الجنسية الجنسي، وثقافة، أو هوية، قائمة على أساس العِرق أو الطبقة أو الإثنية. في السنوات الأخيرة، حاولت نُهج نظرية "التوضيح" و"التقاطعية" حل هذه المشكلة بالمناقشة لصالح الذوات المعقدة أو المهجَّنة.[14] هذا يعني الأسس القومية التي شاركت فيها هذه التشكيلات الأكاديمية الصارمة بإنتاج ذوات جنسية كذوات قومية، أو كذوات ثقافية قومية...

تقسيم ثالث نود إيراده يمكن وصفه على أنه انقسام بين العُرف (التقليد) ـ الحداثة. ولاحقاً لدراسات ما بعد الاستعمار، قيل الكثير عن هذه الثقافة الغربية الثنائية الأساسية. من ناحية أخرى، فإن ما تجدر ملاحظته هو عودة ظهور هذا الانقسام في الدراسة الدولية

للجنسانية. وكما لاحظنا آنفاً، فإن تحيزات القوميين و الجغرافية السياسية تساهم في هذا التشكيل الثنائي الذي تظهر فيه الولايات المتحدة وأوروبا على أنهما حديثتان، وبالتالي كمواقع لحركات اجتماعية تقدمية، في حين أن أجزاءً أخرى من العالم تُفترَض على أنها تقليدية/ ولا سيما فيما يتعلق بالجنسانية. إذا كانت أي دول أو أمم تتصرف على نحو مختلف عن هذا النموذج، فذلك لأنها متهمة "بالبدائية." وبشكل عام، أصبح يُنظَر إلى الولايات المتحدة وأوروبا على أنهما موقعان موحَّدان "للحرية" و"الخيار الديمقراطي" على وضد مواقع تتسم بالقمع.

في كتابنا عن العمليات الجراحية الجنسية الأنثوية، وخطاب النسوية العالمي والثقافي "لتشويه الأعضاء التناسلية الأنثوية (FGM)"، فقد ناقشنا أن ثنائية العُرف ـ الحداثة هي تأسيسية، وحتى حديثة في أن المواضيع الجنسانية تنشأ بوصفها تقليدية لخلق مواضيع نسوية حديثة.[15] لذا، فإن النسوية العالمية هي تلك التي تتمتع بحرية اختيار على جسدها، وجسد كامل وسليم أكثر من كونه مجزّأ أو مغيَّر بالجراحة، في حين أن الأنثى التقليدية الخاضعة لمجتمع أبوي، متغيرة قسرياً، ومجزأة، ومُبعدَة عن جنسانيتها الفطرية، ومحرومة من الخيارات أو النشاط.

مثال آخر عن التقسيم بين العُرف ـ الحداثة في العمل في دراسة الجنسانية يمكن العثور عليه في مؤلفات عن الهجرة واللاجئين السياسيين. في عمل كهذا، تظهر عملية الهجرة إلى الولايات المتحدة، وأوروبا، ومواقع أخرى حضرية، على أنها انتقال من القمع إلى الحرية.[16] هذا يعني "إلى الوراء،" غالباً ذوات ريفية تفر من ديارها و/أو من عائلات أبوية، أو من حالات عنف وإساءة للمجيء إلى المدن الكبيرة الحديثة، حيث يمكنهم أن يعبروا عن طبيعتهم الحقيقية وهوياتهم الجنسية في دولة حرية. هذا السرد هو سرد مبجّل في الخطابات المحلية "ذات الظهور الأول في المجتمع،" وكذلك في ميدان حقوق الإنسان العالمية المزدهرة. فعلى سبيل المثال، تُنتِج ملاذات اللاجئين في الولايات المتحدة ذوات من المثليين من خلال إعلان سياسي وقانوني لمثل هذه الروايات. تشير بعض الأبحاث التي أجريت مؤخراً إلى أنه من المستحيل عملياً البقاء في دولة بدون نشر مثل هذه الرواية، وبالتالي التشكيك في أصول "طبيعته."[17] ومزيد من التحقيق في هذا السياق الدولي للهجرة واللجوء قد يحتاج إلى التركيز على الطرق التي تصبح بها الدولة منخرطة في إنتاج هويات جنسية في عصر العولمة. وهذا هو السبب في أننا نناقش أن الفهم الثقافي أو

التحليل النفسي لما يُسمى حركات مثلية عالمية غير كافٍ. إن الدول القومية، والتشكيلات الاقتصادية، وثقافات الاستهلاك، وأشكال الحكمية، تعمل جميعها مع بعضها البعض لإنتاج ودعم ذاتانيات ومجتمعات.

• • •

حلقة رابعة في هذه السلسلة من الأمثلة عن مجالات منفصلة (مستقلة) هي الانقسام بين العالمي ـ المحلي. في سياق العولمة وبعض أنواع الدراسات الدولية، يُرى أن المحلي يعمل ضد العالمي، أو في مقاومته. هذا يعني أن المحلي والعالمي يشكلان مجالين منفصلين لا يفسدان بعضهما البعض أبداً. إن الانقسام بين العالمي ـ المحلي هو وسيلة إغراء بالنسبة لكثير من النقاد الثقافيين، ولكن، شأنها شأن سائر الثنائيات الأخرى التي نناقشها، فإن هذه الثنائية تخفي جوانب هامة لما بعد الحداثة، وليس أقلها هو أن المحلي يُشكَّل غالباً من خلال العالمي، والعكس صحيح.[18] إنها كذلك نموذج يرحب بالنقاد لما له من سمات تحررية ومقاوِمة. في هذه الصيغة يعمل المحلي بمثابة حيز وعي معارَضة، ويولِّد ممارسات مقاومة، ويعمل العالمي بمثابة شبكة استبدادية لبُنى سلطة مهيمنة. وفي ارتباطات نقدية مختلفة مع هذه الثنائية عالمي ـ محلي، ناقش المنظِّرون المثليون بأن موقع المحلي يزعزع استقرار ميول المُجانسَة لتشكيلات المثليين العالمية.[19] يوجد صيغة أخرى تدافع عن عولمة سياسات الهوية الأمريكية الأوروبية للجنسانيات على غرار ما ناقشناه أعلاه، بمعنى النهوض بحقوق الإنسان وحرية الاختيار.

• • •

إننا نتناول بعدة طرق مشكلة كتابة التاريخ، وهي مشكلة تم وضعها في مركز الصدارة من قِبل العديد من المنظرين والنقاد الذين يعملون في دراسات حول المثلية الجنسية للرجال والنساء. هذا يعني أن الذوات تُنتَج بالكتابة عن التاريخ ذاته، وبالتالي يمكن أن تُميَّز دائماً باعتراف متأخر أو بتعيين الهوية التي تكون دائماً أصلاً بلغة الحاضر. في حين أنه يمكننا أن نرى هذه المشكلة فعالة في تمثيل الماضي، لسنا دائماً على دراية بحدود التمثيل في الحاضر بالقدر ذاته. إن مشكلة الحاضر هذه فظيعة، ولا سيما عندما ننظر إلى ثقافات أخرى قريبة أو بعيدة. وهذا يعني أن سياسات الهوية أنشأت رأيَنا بشكل معقد جداً بحيث لا يمكننا، فعلياً، فهم الصلة بين التمثيل وتشكيل الذات بطرق

ندعو إليها مقابل إطار عبر الحدود الوطنية. في الواقع أن ما نتصارع معه هنا ليس مجرد التمثيل؛ إنه كذلك ظهور أشكال جديدة من الحكمية مع مخزون كامل من الاستراتيجيات، والممارسات التنظيمية، والمواثيق التي تربط الدولة بالهيئات. لذا، فإن التمثيل مرتبط دائماً بالإنتاج، والاستهلاك، والتنظيم.

• • •

واحد من أفضل الأمثلة عن القضايا التي نثيرها هنا هو إبراز خطابات عن متلازمة نقص المناعة المكتسب/الإيدز، على مدى العقدين الأخيرين. في هذا الحقل يمكننا أن نستشف تحولاً هائلاً من مجالات منفصلة إلى ما أشرنا إليه على أنه الأشكال الجديدة لمناقشات السياسة العالمية وعبر الحدود الوطنية، التي أنشئت استجابة لهذه الحالة الطارئة. كما نرى الترابطات بين سياسات الدولة، والأجندات القومية، وممارسات شركات الصيدلة (الدواء)، ومؤسسات الطب الحيوي، والذوات الجنسية المتنوعة، والثقافات، والممارسات التي أصبحت واضحة ومُستهدَفة بطرق جديدة. إن خطاب العائلة المعيارية الغيرية في الدولة القومية (المعاصرة)، والجنسانية بوصفها ميادين من اختصاص الذكور تعرقلت بتداول خطابات عن الفيروسات، وتصرفات المستهلك، واستراتيجيات العلاج، ونظريات النشوء، وذوات جنسية جديدة. هذا المثال يمكننا من فهم محدوديات مقاربة المجالات المنفصلة (المستقلة)، وكذلك الترابطات الداخلية التي تولدها ذوات عبر الحدود الوطنية.

في الختام، نود أن نعود إلى النقاط الخمس التي بدأنا بها نقاشنا حول تداول مصطلح عبر الحدود الوطنية. لقد بيّنا حدود الاستخدامات الحالية للمصطلح، وربطنا هذه الاستخدامات بإعلانات عن تشكيلات من المعرفة. هذه الحدود تشمل إنتاج أنواع مختلفة من المجالات المنفصلة، أو الثنائيات، التي تحول دون مقاربة لدراسة الجنسانية التي من شأنها أن تمكننا من فحص بعض من ميادين الدراسة هذه التي ذكرناها. وعلى الرغم من أن هكذا مواضيع يمكن أن تؤخذ بالاعتبار، فإننا قد أثرنا بضعة منها هنا كمساهمة في مناقشة يمكن أن تبني جسراً بين حقول العالمي ودراسات عبر الحدود الوطنية، وتلك الخاصة بالجنسانية، والجنوسة، والمرأة، والعِرق، والدراسات الثقافية في الوسط الأكاديمي الأمريكي. إن العمل القائم بين فروع المعرفة سيمكّننا من فهم الهويات العالمية في الوقت الحالي، ومن فحص التواطؤات، وكذلك المقاومات من أجل خلق إمكانية النقد والتغيير.

[2000]

ملاحظات

1. انظر Jasbir Kaur Puar, "Global Circuits: Transitional Sexualities and Trinidad," *Signs* 26 (2001): 1039-65; Martin F Manalansan IV, "Diasporic Deviants/Divas: How Filipino Gay Transmigrants 'Play with the World,'" in *Queer Diasporas,* eds. Cindy Patton and Benigno Sanchez-Eppler (Durham: Duke University Press, 2000), 183-203;Yukiko Hanawa, ed., "Circuits of Desire," special issue of *positions* 2, no. 1 (1994); Elizabeth A. Povinelli and George Chauncey, eds., "Thinking Sexuality Transnationally," special issue of *GLQ* 5, no. 4 (1999); Phillip Brian Harper et al., eds. "Queer Transexions of Race, Nation, and Gender," special issue *of Social Text,* nos. 52-53 (1997); and Engin F. Isin and Patricia K. Wood, *Citizenship and Identity* (London: Sage, 1999).

2. انظر Lisa Rofel, "Qualities of Desire: Imagining Gay Identities in China," *GLQ* 5 (1999): 451-74.

3. انظر Inderpal Grewal and Caren Kaplan, "Introduction: Transnational Feminist Practices and Questions of Postmodernity," in *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices,* eds. Inderpal Grewal and Caren Kaplan (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), 1-33.

4. انظر Linda Basch, Nina Click Schiller, and Cristina Szanton Blanc, eds., *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States* (Langhorne, Pa.: Gordon and Breach, 1994).

5. انظر Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999); Ulf Hannerz, *Transnational Connections* (London: Routledge, 1996); and Scott Lash and John Urry, *Economies of Signs and Space* (London: Sage, 1994).

6. انظر David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Oxford: Blackwell, 1989).

7. انظر Appadurai, *Modernity at Large*.

8. انظر Hannerz, *Transnational Connections*.

9. Victoria Bernal, "The Nation and the World: Reflections on Nationalism in a Transnational Era," unpublished manuscript, 2001.

10. انظر Lisa Lowe and David Lloyd, eds., *The Politics of Culture in the Shadow of Capital* (Durham: Duke University Press, 1997).

11. لقد اخذنا هذه الجملة من Sabine Lang, "The NGOization of Feminism," in *Transitions, Translations, Environments: Feminisms in International Politics,* ed. Joan W. Scott, Cora Kaplan, and Debra Keates (New York: Routledge, 1997), 101-20.

12. انظر Teresa Carillo, "Cross-Border Talk: Transnational Perspectives on Labor, Race, and Sexuality," in *Talking Visions: Multicultural Feminism in a Transnational Age,* ed. Ella Shohat (New York: New Museum for Modern Art; Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998), 391-412.

13. Tani E. Barlow, ~~"Colonialism~~'s Career in Postwar China Studies,"*positions* l, no. 1 (1993): 224-67.

14. لنظرية التوضيح، انظر Lawrence Grossberg, ed., "On Postmodernism and Articulation: An Interview with Stuart Hall," *Journal of Communication Inquiry* 10, no. 2 (1986): 45-60. For intersectional theory see Kim-berle Crenshaw, "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color," in *After Identity: A Reader in Law and Culture,* eds. Dan Danielson and Karen Engle (New York: Rout-ledge, 1995), 332-54.

15. انظر Inderpal Grewal and Caren Kaplan, "Warrior Marks: Global Womanism's Neo-Colonial Discourse in a Multicultural Context," *Camera Obscura* 39 (1996): 5-33.

16. انظر Olivia Espin, *Women Crossing Boundaries:A Psychology of Immigration and Transformations of Sexuality* (New York: Routledge, 1999).

17. انظر Inderpal Grewal, *Transnational America: Gender, Nation, and Diaspora* (Durham: Duke University Press, forthcoming).

18. انظر Rob Wilson and Wimal Dissanayake, eds., *Global/Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary* (Durham: Duke University Press, 1996).

19. Katie King, "Local and Global: AIDS Activism and Feminist Theory," *Camera Obscura* 28 (1992): 79-100.

102

دمج الإعاقة، تحويل النظرية النسوية

روزماري غارلاند ـ تومسون

روزماري غارلاند ـ تومسون الولايات المتحدة. بلا تاريخ. باحثة في دراسات أدبية ومتعلقة بالإعاقة. *Freakery: Cultural Spectacles of the Extraordinary Body* (1998), *Extraordinary Bodies: Figuring Physical Disability in American Culture and Literature* (1999).

على مدى السنوات العديدة الماضية، انتقلت دراسات الإعاقات خارج الحقول التطبيقية للطب، والعمل الاجتماعي، وإعادة التأهيل، لتصبح ميداناً جديداً نابضاً بالحياة للبحث ضمن الأسلوب النقدي لدراسات الهوية. مشحونة بالحماس المتبقي لحركة الحقوق المدنية، فقد أنشأت دراسات المرأة ودراسات العِرق نموذجاً في البيئة الأكاديمية لمشاريع نقدية لاحقة قائمة على أساس الهوية، مثل دراسات الجنوسة، ودراسات المثليين، ودراسات الإعاقات، وانتشار الدراسات العِرقية، وجميعها أثرت وعمقت فهمنا للعدالة الاجتماعية، وتشكيل الذات، والمعارف التابعة، والعمل الجماعي.

وعلى الرغم من أن دراسات الإعاقة تزدهر الآن في حقول مثل التاريخ، والأدب، والدين، والمسرح، والفلسفة، وبدقة بالطريقة ذاتها التي ازدهرت بها الدراسات النسوية قبل خمسة وعشرين عاماً مضت، إلا أن كثيراً من ممارسيها لم يعترفوا بأن دراسات الإعاقة هي جزء من هذا المشروع الأكبر الذي يمكن تسميته دراسات الهوية. وفي الواقع، لا بد لي من أن أستخلص بسأم أن كثيراً من دراسات الإعاقة الحالية تقوم بقدر كبير من إعادة اختراع العجلة. وهذا، إلى حد كبير، ببساطة لأن كثيراً من الباحثين في الإعاقة لا يعرفون النظرية النسوية، ولا التاريخ المؤسسي لدراسات المرأة. وفي كثير من الأحيان، فإن الآراء المعلنة في دراسات الإعاقة حول القضايا التي يجب أن نبدأ في علاجها هي، على وجه الدقة، قضايا كانت النظرية النسوية تتصارع معها لسنوات. وهذا لا يعني قول أن النظرية النسوية يمكن أن تحوَّل برمتها، وبشكل سليم إلى دراسات الإعاقة، وإنما لاقتراح

أن النظرية النسوية يمكن أن تقدِّم رؤى عميقة، وأفكار، ووجهات نظر من شأنها أن تعمِّق دراسات الإعاقة.

في المقابل، فإن النظريات النسوية لا تعترف، في كثير من الأحيان، بالإعاقة في ابتهالاتها الخاصة بالهويات التي تخاطب فئة المرأة. وبشكل متكرر، فإنه يتم مناقشة قضايا النسوية المتشابكة بشكل معقد مع الإعاقة ـ مثل تكنولوجية الإنجاب، ومكان الفروق الجسدية، وخصائص القمع، وأخلاقيات الرعاية، وتفسير الذات ـ بدون أية إشارة إلى الإعاقة. ومثل ممارسي دراسات الإعاقة الجاهلين بالحركة النسوية، فإن الباحثات النسويات هن غالباً غير محيطات، ببساطة، بوجهات نظر دراسات الإعاقة. إن أرفع التحليلات في موضوع الإعاقة وأكثرها دقة، في رأيي، تأتي من باحثين ملمين بالنظرية النسوية. وأكثر تحليل إقناعاً وتعقيداً لتقاطعات الجنوسة تأخذ بالاعتبار ما أدعوه نظام القدرة/ الإعاقة ـ جنباً إلى جنب مع العِرق، والأثنية، والجنسانية، والطبقة.

أود أن أعطي الأمور المُهمَلة التي أصفها هنا أوسع ما أستطيع من تفسير. ويحدد الأرشيف، الذي بيّنه لنا فوكو، ماذا يمكننا أن نعرف. لم يكن هناك أي أرشيف، ولا أي نموذج لفهم الإعاقة كفئة تحليل ومعرفة، وكتعبير مجازي ثقافي، وكمجتمع تاريخي. إذن، تماماً كما كانت المركزية المُعترَف بها الآن على نطاق واسع لتحليلات الجنوسة والعِرق لجميع المعارف مستحيلة قبل ثلاثين عاماً، فإن الإعاقة لا تزال ليست أيقونة على كثير من سطوح المكاتب النقدية. ولكنني أعتقد أن إغفال النظرية النسوية للإعاقة يختلف عن جهل دراسات الإعاقة بالنظرية النسوية. إنني أجد النظرية النسوية، وأولئك الملمين بها، سريعيين في استيعاب الخطوط العريضة لنظرية الإعاقة، وحريصين على مراعاة آثارها. وهذا، بطبيعة الحال، لأن النظرية النسوية بحد ذاتها اضطلعت بالانتقادات الداخلية، وأثبتت أنها مسامية ومرنة. إن دراسات الإعاقة هي أخبار، في حين أن النظرية النسوية ليست كذلك. وبالرغم من ذلك، فإن النظرية النسوية لاتزال تُقاوَم للأسباب ذاتها تماماً التي قد يقاوم الباحثون لأجلها دراسات الإعاقة: افتراض أنها ضيقة، وخاصة، وعلى علاقة قليلة بالممارسة الأكاديمية والمعرفة السائدتين (أو بأنفسهم). هذا المفهوم المُختزَل بأن دراسات الهوية هي غيتوهات (أماكن مغلقة) فكرية مقتصرة على جمهور ضيق يستلزم مُطالبة خاصة، هو العقبة المستمرة التي ينبغي على كل من النظرية النسوية ودراسات الإعاقة التغلب عليها.

إن دراسات الإعاقة يمكن أن تستفيد من النظرية النسوية، والنظرية النسوية يمكن أن تستفيد من دراسات الإعاقة. إن كل من الحركة النسوية ودراسات الإعاقة هي مؤسسات أكاديمية مُقارِنة ومتزامنة. وتماماً كما وسَّعت الحركة النسوية قاموس ما نتصور أنه امرأوي، فقد سعت إلى فهم ما ندعوه موقع الذات للمرأة، وعدم وصمه بالعار، لذا، هل بحثت دراسات الإعاقة الهوية/*المعاقة* بغرض دمج المعوقين تماماً في مجتمعاتنا. وعلى هذا النحو، فإن كلتيهما حركتا تمرد تصبحان ممأسستان، وتدعما أساس التحقيقات خارج وداخل البيئة الأكاديمية. إن نظرية النسوية للإعاقة تقوم على مواطن قوة كلتيهما على حد سواء.

• • •

النظرية النسوية للإعاقة

تهدف هذه المقالة إلى توسيع النظرية النسوية عن طريق توضيح وتعزيز النظرية النسوية للإعاقة. عند تسمية دراسات النسوية للإعاقة هنا بوصفها مجال أكاديمي للبحث أقوم، في بعض الأحيان، بوصف عمل جارٍ بالفعل، بعضه يتناول الإعاقة بصراحة ، وبعضه يشير ضمناً إلى الموضوع. وفي أحيان أخرى، أدعو إلى دراسة تحتاج لأن تُجرى لتنوّر الفكر النسوي بشكل أفضل. بعبارة أخرى، تقوم هذه المقالة، جزئياً، بوضع أجندة لعمل مستقبلي في النظرية النسوية للإعاقة. وبشكل أساسي أكثر، مع ذلك، فإن هدف الدراسات النسوية للإعاقة، كما أبينها في هذه المقالة، هو تعزيز المصطلحات، ومواجهة حدود الطرق التي نفهم بها التنوع البشري، ومادية الجسد، والتعددية الثقافية، والتشكيلات الاجتماعية التي تفسر الفروق الجسدية. إن النقطة الجوهرية التي سأدلي بها هنا هي أن دمج الإعاقة كفئة تحليل، ونظام تمثيل يعمِّق، ويوسِّع، ويشكل تحدياً للنظرية النسوية.

إن الحركة النسوية الأكاديمية هي مصفوفة معقدة ومتناقضة من النظريات، والاستراتيجيات، والعلوم التربوية، والممارسات. إحدى الطرق للتفكير بالنظرية النسوية هي قول أنها تبحث في الطريقة التي تُشبع بها الثقافة خصائص الأجساد بالمعاني، وتسبر نتائج هذه المعاني. إن النظرية النسوية بحث تعاوني ومتعلق بمجالات مختلفة، ونقد ثقافي ذو وعي ذاتي يستجوب كيف تكون الذوات منتمية بشكل تعددي؛ بعبارة أخرى، كيف تقوم

الأنظمة التمثيلية للجنوسة والعِرق، والإثنية، والقدرة، والجنسانية، والطبقة بشكل مشترك ببناء وتعديل بعضها البعض، والتناقض مع بعضها البعض. تتقاطع هذه الأنظمة لتفرز هويات منسوبة، ومتحققة، ومكتسبة، وتحافظ عليها ـ وكل من تلك التي تطالب بنا، وتلك التي نطالب بها لأنفسنا. وتقدِّم النظرية النسوية للإعاقة نظام القدرة/الإعاقة على أنه فئة تحليل في هذه المؤسسات المتنوعة والمنتشرة. إنه يهدف إلى توسيع المفاهيم الحالية للتنوع الثقافي، وإلى مزيد من الدمج تماماً في الأكاديمية، وفي العالم الأكبر التي تساعد في تشكيله.

إن المقاربة النسوية للإعاقة تعزز الفهم المعقد للتاريخ الثقافي للجسد. وبالأخذ بالاعتبار نظام القدرة/ الإعاقة، فإن النظرية النسوية للإعاقة تتجاوز مواضيع الإعاقة الصريحة، مثل المرض، والصحة، والجمال، وعلم الوراثة، وعلم تحسين النسل، والشيخوخة، وتكنولوجيات الإنجاب، والجراحة الترقيعية، وقضايا القدرة على الوصول. إن النظرية النسوية للإعاقة تعالج هموم نسوية واسعة النطاق كهذه بوصفها وحدة لفئة/*المرأة*، وحالة الجسد الحي، وسياسات المظهر الخارجي، وإضفاء الطابع الطبي على الجسد، وميزة الحالة السوية، والتعددية الثقافية، والجنسانية، والتفسير الاجتماعي للهوية، والالتزام بالدمج. ولاقتباس مفهوم توني موريسون بأن السواد هو فكرة تخترق الثقافة الأمريكية، فالإعاقة كذلك هي أيديولوجية منتشرة، وغالباً غير مفهومة، تبلغ مفاهيمنا الثقافية عن الذات والآخر (1992). إن الإعاقة ـ مثل الجنوسة ـ هي مفهوم يسود جميع جوانب الثقافة: مؤسساتها الإنشائية، والهويات الاجتماعية، والممارسات الثقافية، والمواقف السياسية، والمجتمعات التاريخية، والتجربة الإنسانية المشتركة للتجسيد. ...

إن دمج المعاقين لا يخفي تركيزنا البالغ الأهمية على سجلات العِرق، أو الجنسانية، أو الإثنية، أو الجنوسة، وليس مضافاً. وإنما أخذ الإعاقة بالاعتبار يحوِّل الإطار المفاهيمي لتقوية فهمنا بالطريقة التي تتضافر بها هذه الأنظمة المتعددة، وتعيد تعريف بعضها البعض، وتكوِّن بعضها البعض. إن دمج المعاقين يوضح كيف تعمل هذه الكتلة من الأنظمة مع بعضها البعض، ومع ذلك بوضوح، لدعم معيار مُتخيل، ولبناء العلاقات التي تحقق السلطة، والامتياز، والمكانة لذلك المعيار. وفي الواقع أن المهمة الثقافية للشخص المعاق هي التصرف كاستعارة مجازية لجميع الأشكال التي تعتبرها الثقافة لامعيارية (شاذ عن القاعدة أو غير سوي).

إننا بحاجة لأن ندرس الإعاقة في سياق نسوي لتوجيه مهاراتنا النقدية المشحوذة نحو المهام المزدوجة علمياً لكشف الإعاقة، وإعادة تخيلها، ليس فقط بالنسبة للأشخاص المعاقين، وإنما بالنسبة لكل شخص. وكما عبر سيمي لينتون بقوله أن دراسة الإعاقة هي "منشور يمكن للمرء من خلاله أن يحظى بفهم أوسع للمجتمع والتجربة الإنسانية" (1998، ص 118). إنها تعمِّق فهمنا للجنوسة والجنسانية، والفردانية والمساواة، وتعريف جماعات الأقلية، والاستقلالية، والكليّة، والاستقلال، والتبعية، والصحة، والمظهر الجسدي، والجماليات، ودمج الجسد، والمجتمع، والأفكار التقدمية والمثالية في كل جانب من جوانب الثقافات. وتقدِّم النظرية النسوية للإعاقة ما اسمته إيف سيدجويك "رأي معمِّم" للإعاقة سيحل محل رأي مستمر "يضفي صفة الثانوية" غالباً. إن مثل هذا الرأي سيُظهر الإعاقة على أنها "قضية ذات أهمية مستمرة وحاسمة في حياة الناس عبر الطيف" (1990، ص1). بكلمات أخرى، فإن فهم كيف تعمل الإعاقة كفئة هوية ومفهوم ثقافي سيعزز كيف نفهم ماذا يعني أن نكون بشراً، وعلاقاتنا مع بعضنا البعض، وتجربة التجسيد. إن أنصار الدراسات النسوية للإعاقة هم نحن جميعنا، وليس فقط النساء المعاقات: إن الإعاقة هي الخبرات الأكثر إنسانية، وتمس مشاعر كل عائلة ـ وإذا عشنا فترة طويلة ـ تمس مشاعرنا جميعنا.

نظام القدرة/ الإعاقة

إن النقد الراديكالي للنظرية النسوية للإعاقة يتوقف على فهم شامل للإعاقة كنظام ثقافي منتشر يوصم بالعار أنواعاً معينة من الاختلافات الجسدية. وفي الوقت ذاته، لهذا النظام القدرة على تحريض سياسات نقدية. إن المقدمة المنطقية التوضيحية للنظرية النسوية للإعاقة هي أن الإعاقة، مثل الأنثوية، ليست حالة طبيعية للدونية الجسدية، أو العجز، أو الإفراط، أو ضربة سوء حظ. في الواقع أن الإعاقة هي سرد ملفق ثقافياً للجسد، وعلى غرار ما نفهمه على أنه أوهام العِرق والجنوسة. إن نظام القدرة/ الإعاقة يفرز ذوات بواسطة تمييز الأجساد وتحديدها. وعلى الرغم من أن هذه المقارنة للأجساد هي أيديولوجية أكثر منها بيولوجية، فإنها مع ذلك تنفذ إلى داخل تشكيل الثقافة، مضفية الشرعية على توزيع جائر للموارد، والمراكز، والسلطة داخل بيئة اجتماعية وعمرانية متحيزة. وبهذا، فإن للإعاقة أربعة جوانب: أولاً، إنها نظام لتفسير الاختلافات الجسدية

وضبطها؛ ثانياً، إنها علاقة بين الأجساد وبيئاتها؛ ثالثاً، إنها مجموعة من الممارسات التي تُنتِج الجسد القادر، والجسد المعاق؛ رابعاً، إنها طريقة لوصف عدم الاستقرار المتأصل للذات المتجسدة. إن نظام الإعاقة يستثني أنواع الأشكال، أو الوظائف، أو الإعاقات، أو التغييرات، أو الإشكالات الجسدية، والتي تشكك في خيالنا الثقافي للجسد كأداة حيادية وطيّعة لإرادة ما سامية. علاوة على ذلك، فإن الإعاقة هي مصطلح شامل تتجمع فيه فئات أيديولوجية متنوعة، مثل مريض، أو مشوه، أو مجنون، أو بشع، أو مسن، أو مُقعَد، أو منكوب، أو مخبول، أو مختل، أو مستضعف ــ جميعها تؤذي الناس بالتقليل من قيمة الأجساد التي لا تتماشى مع المعايير الثقافية. لذا، فإن نظام الإعاقة يعمل للحفاظ على تسميات مميزة، وتأييدها، مثل جميل، وصحيح البنية، وطبيعي، وسليم، ومقتدر، وذكي - وجميعها توفر رأسمال ثقافي لأولئك الذين يمكنهم المطالبة بأوضاع كهذه، ويمكنهم الوجود داخل أوضاع ذات جسمانية من هذا القبيل. إذن، إنها التفاعلات المتنوعة بين الأجساد والعالم الذي يجسد الإعاقة من مادة التنوع البشري وعدم استقراره.

إن النظرية النسوية للإعاقة تجرد الإعاقة من طبيعيتها بعزل الافتراض المهيمن بأن الإعاقة هي شيء خطأ في شخص ما. وأعني بهذا، بطبيعة الحال، أنها تفعِّل نقد الحركة النسوية المطوَّر والمعقد للجنوسة، والطبقة، والعِرق، والإثنية، والجنسانية، على أنها أنظمة حصرية وقمعية أكثر من كونها النظام الطبيعي والملائم للأمور. وللقيام بذلك، تستخدم النظرية النسوية للإعاقة العديد من المقدمات الأساسية للنظرية النقدية: 1) أن التمثيل/التصوير (representation) يُنشئ الواقع، 2) أن الهوامش تعرِّف المركز، 3) أن الجنوسة (أو الإعاقة) هي طريقة للدلالة على علاقات السلطة، 4) أن هوية الإنسان متعددة وغير مستقرة، 5) أن جميع التحليلات والتقويمات لها آثار سياسية.

ولتوضيح هذه المقدمات المنطقية، أناقش هنا أربعة مجالات أساسية متداخلة للنظرية النسوية، وأشير إلى أن بعض أنواع الأبحاث النقدية التي تُعنى بالإعاقة يمكن أن تتولَّد ضمن هذه الحقول النظرية. وهي: 1) التمثيل/(التصوير)، 2) الجسد، 3) الهوية، 4) الفعَّالية (النضال السياسي). في حين أنني قمت بتحرير هذه الحقول هنا لغايات إقامة تنظيم تخطيطي لتحليلي، فإن هذه الحقول، بطبيعة الحال، ليست منفصلة في المفهوم أو في الممارسة، وإنما تميل، في الواقع، إلى أن تكون متزامنة.

التمثيل/(التصوير)

إن الحقل الأول للنظرية النسوية الذي يمكن تعميقه بتحليل للإعاقة هو التمثيل. لقد دمج الفكر الغربي منذ زمن طويل الأنثوية والإعاقة، بفهم أن كليهما نقاط انطلاق ذات خلل من معايير ذات قيمة. على سبيل المثال، عرَّف أرسطو النساء على أنهن "ذكور مشوهين." والمرأة، بالنسبة لأرسطو، تمتلك "شكلاً غير لائق"؛ إننا "مُسوخ" (1944، ص ص 27 ـ 8، ص ص 8 ـ 9). وكما تدعو نانسي توانا "رجال مشوّهين،" لذا، فإن النساء يصبحن المسوخ الأولية في التاريخ الغربي، يُصوَرن على أنهن ما يمكن أن ندعوه اليوم مشوّه خلقياً نتيجة لما يمكن أن نسميه إعاقة وراثية (1993، ص18). وفي الآونة الأخيرة، ناقش المنظرون النسويون أن تجسيد الأنثى هو وضع معيق في ثقافة التمييز على أساس الجنس. على سبيل المثال، تبحث أيرس ماريون يونغ في كيف يُحدد السلوك الأنثوي القسري إحساس المرأة بالنشاط المُجسَّد، بقصرها على "تلد مثل الفتاة" (1990، ص141). وتخلص يونغ إلى أن "النساء في المجتمع الجنسي هن معاقات جسدياً" (1990، ص153). وحتى الرأي العام الأمريكي يربط الأنثوية بالإعاقة، وقد بيّنت دراسة أجريت مؤخراً عن التنميط، أن ربات المنازل، والأشخاص المعاقين، والمكفوفين، ومن يُطلق عليهم الأشخاص المتخلفين، والمسنين، اعتبروا جميعهم عاجزين (غير مؤهلين) بشكل مماثل. إن دراسة من هذا القبيل تشير إلى أن المواقع الأنثوية إلى حد كبير وبشكل مقبول ـ مثل ربة منزل ـ تتماشى مع المواقف السلبية عن الأشخاص المعاقين (فيسك، وكدي، وغليك 2001).[1]

إن إدراك كيف كان مفهوم الإعاقة يُستخدَم لقولبة شكل ومهمة الجسد الأنثوي على أنه غير معياري يمكن أن يوسع الانتقادات النسوية. لنأخذ، على سبيل المثال، استغلال سارتجي (سارة) بارتمان، المرأة الإفريقية التي تم عرضها على أنها مسخ أوروبا القرن التاسع عشر (فاوستو ـ ستيرلينغ 1995؛ أويلمان 1985). وكونها معروفة بفينوس الهتنتوت (Hottentot Venus)، فقد أصبحت معاملة بارتمان تمثل أكثر شكل شائن من أشكال التحقير العنصري والجنوسي. ولكن ما يمر بدون تعقيب في دراسات عرض بارتمان هو الطرق التي تم فيها تطبيق لغة وافتراضات نظام قدرة/ إعاقة لجعل بارتمان مريضة وغريبة. لقد استحضر عرضها الإعاقة، بتقديم السمات التي كانت تميزها على أساس عِرقي وجنوسي، على أنها تشوهات وعيوب. إنني لا أشير إلى أن بارتمان كانت معاقة، وإنما إلى

أن مفاهيم خطاب الإعاقة صاغت تقديمها إلى عيون الغرب. إن استخدام الإعاقة كفئة للتحليل يتيح لنا أن نرى أن ما كان تجسيداً معيارياً في بيئتها المحلية، أصبح شاذاً للعقلية الغربية. والأهم من ذلك أنه بدلاً من الافتراض ببساطة أن تسميتك مسخ هو افتراء، يقوم تحليل الإعاقة بدفع نقدنا أكثر عن طريق معارضة المقدمة بأن التجسيد غير العادي هو أدنى بطبيعته. إن التحقيق في الجنوسة منذ سيمون دو بوفوار (1974) أظهر كيف يتم تعيين النساء بمجموعة من الإسنادات، مثل إسنادات أرسطو، التي تميزنا على أننا الآخر. من ناحية أخرى، ما هو معروف على نطاق أضيق هو أن هذه المجموعة من السمات المترابطة هي، على وجه الدقة، المجموعة ذاتها من السمات المفترضة الملتصقة بأشخاص معاقين.

إن أنظمة الجنوسة، والعِرق، والقدرة تتضافر إلى حد بعيد في تمثيل أشخاص مستعبدين بكونهم جسد صِرف، ولا يُعتقون بالعقل أو بالروح. هذا المعنى للتجسيد يُفهَم على أنه إما نقص أو فائض. على سبيل المثال، تُعتبَر المرأة مخصية، أو باستخدام تعبير مارج بيرسي الرائع "مفتقرة للقضيب" (1969). ويُعتقد أنها هستيرية أو لديها هرمونات فرط نشاط. كانت المرأة تُتهَم بالتناوب على أن لها شهية نهمة في بعض العصور، وعلى أنها منكرة لذاتها بصورة مرضية في عصور أخرى. وبشكل مماثل، من المفترض أن الأشخاص المعاقين لديهم كروموسومات إضافية، أو قصور في الأطراف. إن الاختلافات في الإعاقة تظهر على أنها ضمور، بمعنى انحطاط، أو تضخم، بمعنى تكبير. ويوصف الأشخاص المعاقين على أنهم يعانون من قصور في النمو (أبلاسيا)، بمعنى انعدام التشكُّل، أو تعطله، أو هيبوبلاسيا، بمعنى نمو غير كافٍ. جميع هذه المصطلحات تراقب التغييرات، وتشير إلى معيار خفي يتصوَّر أن أجساد الأشخاص المعاقين والنساء تختلف عنه.

تُصوَّر الأجساد المُستعبَدة (المقهورة) على أنها إما ناقصة، أو مسرفة. على سبيل المثال، ما تصفه سوزان بوردو على أنه الكثرة من النساء، تلازم كذلك خطابات الإعاقة والعنصرية، التي تميز الأجساد المُستعبَدة على أنها إفراط، أو لا يمكن السيطرة عليها، أو تهديد (1993). إن الشكل التاريخي للمسخ يستحضر، كذلك، الإعاقة، وغالباً لخدمة العنصرية والتحيز الجنسي. وعلى الرغم من أن المصطلح قد اتسع ليشمل جميع أشكال الانحراف الاجتماعي والجسماني، فإن مسخ قد وصفت أصلاً الأشخاص ذوي الإعاقات الخلقية. وكنقاط انطلاق من إنسان بشكل معياري، فقد اعتبرَت الممسوخ على أنها

انتهاكات للفئة، أو هجين غريب. تُجنَّد دلالات لفظ المسخية لتشرح انتهاكات الجنوسة، كما في حالة جوليا باسترانا، على سبيل المثال، "المرأة الملتحية" المكسيكية الهندية، والتي كان جسدها يُعرض في عروض المسوخ في القرن التاسع عشر، خلال حياتها، وبعد مماتها على حد سواء. لقد حيّر جسد باسترانا الحي، والمحنَّط فيما بعد، بشكل مؤثر الفئات الثقافية المُعترَف بها، وخالفها. إن العِرق، والجنوسة، والإعاقة، والجنسانية، قد عززت بعضها البعض في عرض باسترانا، لتبرز مشهد تجسيد الآخر، والذي هو، في الوقت ذاته، مثير وعاطفي ومَرَضي (تومسون 1999). علاوة على ذلك، تنظِّر كثير من الأعمال النسوية أشكال لخلط الأجناس (التهجين) والإفراط، مثل المسوخ، والأشكال البشرية الغريبة، والسيبورغات، لتشير إلى إمكانيتها التجاوزية بالنسبة لسياسات نسوية (هاراوي 1991؛ بريدوتي 1994؛ روسو 1994). من ناحية أخرى، هذا الاستحضار المجازي نادراً ما يعترف بأن هذه الأشكال البشرية تشير غالباً إلى الأجساد الفعلية لأشخاص معاقين. ومحو الأجساد المعاقة حقاً من تاريخ هذه المصطلحات يسوِّي النقد ذاته الذي ينوون أن يطلقوه، ويغفل فرصة لاستخدام الإعاقة كفئة نسوية هامة.

إن تمثيلات كهذه تصورٌ في نهاية المطاف أجساد مُستعبَدة، ليس فقط بوصفها ناقصة أو مفرطة، وإنما، في الوقت ذاته، كفائضة ومُستهلَكة. إن الأجساد المتميزة والمنتقاة بأنظمة كهذه، هي مُستهدَفة للقضاء عليها من قِبل ممارسات تاريخية وعبر ثقافية متنوعة. إن النساء والمعاقين أو ذوي المظاهر الخارجية المشوهة والإثنيين والآخرين والشواذ والمثليين والملونين هم جميعهم، على اختلاف أشكالهم، هم أهداف لقتلة الأطفال، والإجهاض الانتقائي، وبرامج تحسين النسل، وجرائم الحقد، والقتل الرحيم، والانتحار بمساعدة، والإعدام بدون محاكمة، وحرق العرائس، وجرائم الشرف، والتحويل القسري، وإعادة التأهيل القسرية، والعنف الأسري، والإبادة الجماعية، وتطبيع الإجراءات الجراحية، والتنميط العنصري، والإهمال. جميع هذه الممارسات التمييزية المشرَّعة من قِبل أنظمة تمثيل، ومن قِبل قصص جماعية ثقافية تشكِّل العالم المادي، تضمن مواقف استبعادية، وتُبلِغ عن علاقات إنسانية، وتشكِّل إحساساتنا بمن نكون. إن فهم كيف تعمل الإعاقة إلى جانب الأنظمة الأخرى للتمثيل، يوضح كيف تتقاطع جميع هذه الأنظمة، وتكوِّن بعضها البعض بشكل متبادل.

الجسد

◆ ◆ ◆

تقدِّم النظرية النسوية للإعاقة تحليلاً لاذعاً، بوجه خاص، للطرق التي تم فيها تطبيب جسد الأنثى في الحداثة. وكما أشرت سابقاً، فقد تم تصوّر النساء والمعاقين، على حد سواء، على أنهم شاذين طبياً ـ مثل المرضى الحقيقيين. ويجنَّس المرض على أنه مؤنث. هذا التجنيس للمرض استلزم نتائج متمايزة في كل شيء من علم الأوبئة والتشخيصات إلى الوقاية وعلم المداواة.

ولعل النقد الأكثر قطعاً في النظرية النسوية للإعاقة يُظهِر التقاطعات بين سياسات المظهر الخارجي وتطبيب الأجساد المُستعبَدة. إن لمعايير المظهر الخارجي تاريخ طويل في الثقافة الغربية.... إن المثل الأعلى التقليدي كان ينبغي أن يُعبَد (يقدس) بدلاً من أن يُحتذى، ولكن المثل الأعلى، في الحداثة، انتقل بشكل متزايد، ليصبح النموذج الذي ينبغي تحقيقه. وكما بيّن كثير من النقاد النسويين، فقد أصبحت المعايير المُلزِمة لنظام جمال جسد الأنثى هدفاً ينبغي تحقيقه من خلال تنظيم ذاتي واستهلاكية (وولف1991؛ هيكين 1997). إن النظرية النسوية للإعاقة تشير إلى أنه لمعايير المظهر الخارجي والصحة، غالباً، أهدافاً انضباطية (صارمة) متماثلة. على سبيل المثال، دعائم الجسد المطوَّرة في ثلاثينيات القرن العشرين لتصحيح الإعوجاجات الظاهرية، تضبط الجسد ليتماشى مع إملاءات أنظمة الجنوسة والقدرة، وذلك عن طريق فرض شكل أنثوي موحد المقاسات، على غرار مشد الخصر في القرن التاسع عشر، والذي، من المثير للسخرية، كان غالباً يسبب إعاقة لأجساد الإناث. على الرغم من أن الوسيلتين تجعلان الجسم سوياً، فإن الدعامة هي جزء من الخطاب الطبي، في حين أن المشد يُعتبَر على أنه أسلوب موضة.

بشكل مماثل، فإن النظرية النسوية للإعاقة تشكك في فصل الجراحة البنائية عن الجراحة التجميلية، معترفة بوظيفتيهما في جعل الجسم سوياً، بشكل أساسي، كما يدعوه ساندر إل. جيلمان "جراحة جمالية" (1998). إن الجراحة التجميلية، مدفوعة بأيديولوجية الجنوسة والطلب في السوق، تفرض الآن نماذج تُحتَذى لجسد الأنثى، ووتوحِّد مقاسات الأجساد الأنثوية باتجاه ما اسميته "النمذجة" normate ـ التجسيد الجسماني لصفات الثقافة الجماعية والمُغفلة والمعيارية (1997، ص8). تتخلص الجراحة

البنائية، توأم الجراحة التجميلية، من الإعاقة وتفرض نماذج تُحتذَى بما قد نعتقد أنه نظام الحالة السوية. إن إجراءات كل من الجراحتين التجميلية والبنائية، تسلِّع الجسد (تجعله سلعة)، وتعرض عمليات البتر على أنها تحسينات تصحح العيوب لتحسين الحالة النفسية للمريض. إن مفهوم الجسد، كما تعبِّر عنه سوزان بوردو بمصطلح "البلاستيك الثقافي" (1993، ص 246)، من خلال التدخلات الجراحية والطبية، يضغط بشكل متزايد على الأشخاص المعاقين، أو الذين يعانون من تشوهات في مظهرهم الخارجي، ليصبحوا ما يدعوه ميشيل فوكو "أجساد مطواعة" (1979، ص135). إن الأيديولوجيات التوأم للحالة السوية والجمال، تفترض أجساد الإناث والمعاقين، على وجه الخصوص، على أنها ليست فقط بمثابة عروض لمشاهدتها، وإنما كأجساد مرنة تُشكَّل بشكل غير محدود بحيث تتماشى مع مجموعة من المعايير تُسمى *طبيعي* و*جميل*.

♦ ♦ ♦

ينبغي أن تنير النظرية النسوية للإعاقة، وأن تشرح، لا أن تصبح أيديولوجية تراقب أو تضع مُعتقدات دينية. إن أنواع التحليل الناقد التي أناقشها، تقدِّم منطقاً مضاداً للإلزامات الثقافية المحددة بإفراط، لتتماشى مع الطبيعي والجميل بأي ثمن. إن الالتزام الطبي بالشفاء، عندما يقترن مع إيمان الحداثة بالتكنولوجية والتداخلات التي تتحكم بالنتائج، تحولت، بشكل متزايد، نحو نية قوية لإصلاح الأجساد التي يُزعم أنها منحرفة عما هو طبيعي، أو تعديلها، أو استئصالها. إن هكذا برنامج للاستئصال كان غالباً على حساب خلق بيئة يسهل الوصول إليها، أو لتوفير خدمات دعم أفضل للمعاقين. إن منح امتياز للتكنولوجية الطبية على برامج أقل طموحاً، مثل إعادة التأهيل، شجعت التيقن الثقافي بأنه يمكن اجتثاث الإعاقة؛ داعية إلى الاعتقاد بأن الحياة مع الإعاقة لا تُطاق. وكما تؤكد الحملات الخيرية وبرامج التيليثون (برنامج تلفزيوني لجمع التبرعات الخيرية) بأن العلاج هو الرد الثقافي المُحدَّد بإفراط على الإعاقة، بدلاً من التقويم أو التكييف (لونغمور 1997). على سبيل المثال، يُظهِر مُلصق آذار/مارس 1949، من ملصقات دايمز، فتاة صغيرة جذابة تخرج من كرسيها المتحرك إلى الاسترجاع المُفترَض للمشي، ويعلن النص: "انظروا، يمكنني أن أمشي من جديد!" في حين أنه في الوقت ذاته يحمِّل المشاهدين مسؤولية ضمان مستقبل تنقلها بالمشي. لا نجد في أي مكان ملصقات تشير إلى أن الحياة

كمستخدم للكرسي المتحرك، يمكن أن تكون حافلة ومُرضية، حيث أن كثير من الأشخاص الذين يستخدمونه فعلياً يجدون حياتهم هكذا. إن أيديولوجية الشفاء هذه ليست متفردة في النصوص الطبية، أو في الحملات الخيرية، وإنما، في الواقع، تتخلل الحديث الثقافي بكامله عن الإعاقة والمرض....

وتركز أيديولوجية الشفاء الموجَّهة نحو المعاقين لتغيير الأجساد المُتخيَّلة على أنها غير سوية، ومختلة وظيفياً، أكثر من التركيز على تغيير عقبات إقصائية موقفية، وبيئية، واقتصادية. إن التشديد على العلاج يقلل التسامح الثقافي بالنسبة للاختلاف والضعف البشري بوضع الإعاقة في أجساد تتصوَّر على أنها معيبة، بدلاً من أنظمة اجتماعية بحاجة إلى إصلاح. إن الدراسات النسوية للإعاقة قد تبيّن اختلافاً هاماً بين منع أمر والقضاء عليه. إن منع المرض، والمعاناة، والإصابة، هو هدف إنساني اجتماعي. والقضاء على مجموعة الأشكال والوظائف الجسدية غير المقبولة والتي يُقلّل من أهميتها، ويدعوها النظام المهيمن إعاقة، هو، من ناحية أخرى، تعهّد بتحسين النسل. إن المشروع الطبي الاجتماعي التقدمي ظاهرياً لاستئصال الإعاقة، يكون مقبولاً، غالباً، بوصفه برنامجاً للقضاء على الأشخاص المعاقين من خلال ممارسات مثل التعقيم القسري، المُسمَّى انتحار بمساعدة الطبيب، القتل الرحيم، والإجهاض الانتقائي، والإدخال إلى المصحة، وسياسات التمييز العنصري

وتوسع النظرية النسوية للإعاقة انتقادها لجعل الأجسام سوية، ولتطبيب المظهر الخارجي، لمعارضة بعض الفرضيات التي يُعتقد بها على نطاق واسع بشأن قضايا الإنجاب، أيضاً. إن الإلزام الثقافي للقضاء على التنوع في الشكل والوظيفة، والذي نعتبره كإعاقات عززت الممارسات الإنجابية للاختبار الوراثي والإجهاض الانتقائي (ساكستون 1998؛ بارينز وآش 2000؛ وراب 1999). ويجادل بعض الناشطين في قضايا الإعاقة أن "اختيار" إجهاض جنين مُعاق هو شكل قسري من أشكال الإبادة الجماعية ضد المعاقين (هبارد 1990). والحجة الأكثر دقة ضد الإجهاض الانتقائي تأتي من أندريين آش وغيل جيللر، اللتين ترغبان في الحفاظ على حق المرأة في اختيار ما إذا كانت ستحمل بطفل، ولكن، في الوقت ذاته، اللتان تعترضان على أخلاقيات الإجهاض الانتقائي لجنين مرغوب فيه، لأنه سيصبح شخصاً معاقاً (1996). وتقاوم آش وغيللر جدالات نوعية الحياة، ومنع المعاناة، التي تُثار بسهولة لتبرير الإجهاض الانتقائي، وكذلك الانتحار بمساعدة طبيب، مبينتان أنه

لا يمكننا التنبؤ، أو بدقة أكثر، السيطرة مقدَّماً على حالات إنسانية إشكالية مثل السعادة، أو المعاناة، أو النجاح. ولن يقوم أي قدر من هندسة ما قبل الولادة بإنتاج الحياة التي يرغب بها أي منا ويقدرها. وفي الواقع أن كلاً من العجرفة ونقص الخيال يصفان الافتراض المجحف والمختزِل بأن المعاناة من إعاقة يدمِّر الحياة. إن مفهوماً غامضاً للمعاناة، وإمكانية منعها يحفزان كثيراً من منطق الإزالة الذي يبرر الإجهاض الانتقائي (كيتيه 2000). إن فرص الحياة والنوعية هي ببساطة غير قابلة للتوقع بقدر لا يسمح بتنبؤ ما قبل الولادة.

وبشكل مماثل، فإن الاختبارات الجينية، وتطبيقات مشروع مجموعة العوامل الوراثية البشرية بوصفها المفتاح إلى إبادة الإعاقة، هي غالباً مُنتقَدة على أنها قوانين لأيديولوجية تحسين النسل، ما تدعوه عالمة الأحياء النسوية إيفيلين فوكس كيللر، "تحسين النسل من الحالة السوية" (1992). إن الاعتقاد الشائع في اليوتوبيا (الطوباوية) بأنه يمكن القضاء على جميع أشكال الإعاقة من خلال تلاعب وقائي بالجينات سيخدم فقط في تكثيف التحيز ضد أولئك الذين سيكتسبون إعاقات بشكل حتمي، خلال الشيخوخة، وتصادمات مع البيئة. وفي الاحتفالات الشعبية لمشروع مجموعة العوامل الوراثية البشرية على أنه الذروة الوهمية للتقدم التكنولوجي، فمن النادر أن نسمع منطقاً تحذيرياً بشأن آثار تحسين النسل لهذا الدافع نحو ما تدعوه بريسيللا والد "المستقبل المثالي" (2000، ص1). إن الباحثين في الإعاقة قد دخلوا في النقاش على ما يُسمى انتحار بمساعدة طبيب كذلك، بالمجادلة بأن المواقف القمعية تجاه الإعاقة تشوه إمكانية الخيال الحر غير المتحيز (باتن، ورودیس، وسيلفرز 1998). إن ممارسات الاختبار الجيني وما قبل الولادة، فضلاً عن القتل الرحيم الذي يتولاه الطبيب، تصبح، عندئذ، ممارسات ممكنة لتحسين النسل ضمن سياق ثقافة متحاملة بشدة تجاه الإعاقة. إن كلاً من البلاغة والتشريع لهذا النوع من التمييز ضد الإعاقة، يخلقان بيئة إقصائية عدوانية بالنسبة للأشخاص المعاقين، والتي ربما تتجاوز الحواجز المعمارية، الأقل خطراً، والتي تبقيهم بعيداً عن القوى العاملة والحيز العام.

• • •

إن منظور الإعاقة يخالف بشكل لا يكاد يذكر اهتمام النظرية النسوية بأخلاقيات الرعاية عن طريق دراسة قوة العلاقات بين المانحين للرعاية والمتلقين لها. لقد حاججت أنيتا سيلفرز بقوة أن كون المرء هو هدف الرعاية يحول دون المساواة التي تعتمد عليها

الديمقراطية الليبرالية، وتقوِّض المطالبة بالعدالة بوصفها مساواة تعزز نهج حقوق مدنية تُستخدَم لمواجهة التمييز (1995). من ناحية أخرى، تصيغ إيفا كيتيه "نقداً للمساواة تابعاً،" يؤكد على أن المثل الأعلى للمساواة في ظل الليبرالية ينكر حقيقة التبعية البشرية، والحاجة إلى رعاية مشتركة، ولا تماثلية علاقات الرعاية (1999، ص 4). وبشكل مماثل، لفتت باربرة هيللير الانتباه إلى التبعية من أجل انتقاد نزعة ليبرالية في خطاب حقوق المعاقين (1993). إن الإعاقة بحد ذاتها تتطلب أن يتم الأخذ بالاعتبار الاعتماد الإنساني المتبادل، والحاجة العامة للمساعدة، في حواراتنا حول الحقوق والذاتانية.

الهوية

♦ ♦ ♦

إن النساء المعاقات هن، بطبيعة الحال، جماعة موسومة ومُستثناة ـ وإن كانت متنوعة إلى حد ما ـ داخل طبقة النساء الاجتماعية الأكبر. إن المزايا النسبية للأنثوية المعيارية (السوية) غالباً ما تحرّم على النساء المعاقات (فاين وآش 1988). إن الأنماط الثقافية تصوِّر النساء المعاقات على أنهن لاجنسيات، وغير صالحات للإنجاب، وعالة على غيرهن بشكل مفرط، وغير جذابات ـ حيث يتم إبعادهن عادة عن حيز المرأوية الحقيقية، والجمال الأنثوي. إن النساء المعاقات ينبغي، غالباً، أن يناضلن للحصول على اعتراف بجنسانيتهن، وحقوقهن في الحمل بأطفال (فينغر 1990). لذا، فالإعاقة تقوّي وتُضعف السيناريو الثقافي عن الأنثوية. إن الشيخوخة هي شكل من أشكال العجز الذي يجرد النساء الأكبر سناً من السلطة المحدودة المخصصة للإناث الشابات واللواتي يلبين المعايير لجذب الرجال. إن الاكتئاب، وفقدان الشهية، ورهاب الخلاء هي إعاقات نفسية تسيطر على الإناث، وتضخم من أدوار الجنوسة السوية. إن الممارسات الثقافية النسوية، مثل تقييد القدمين، وبتر الأعضاء التناسلية الأنثوية، واستخدام المشدات ـ وكذلك طقوسها الأقل مغالاة في اللباس، مثل الكعوب العالية المُستدقة، والزنانير، وأحزمة العفة ـ أضعفت أجساد النساء، وقيدت نشاطهن البدني، فارضة عليهن الإعاقة.

إن الإقصاء من الأنثوية يمكن أن يكون عائقاً ومنفعة. دعوني أقدم ـ بشيء من السخرية ـ مثالاً تثقيفياً من الثقافة الشعبية. باربي، تلك الأيقونة (الرمز) الثقافية للأنثوية، تقدِّم تحليلاً للإعاقة يوضح كيف يتم تسليع الهوية المتعددة والتنوع، وكيف

يمكن لعالم التجارة أن يقدِّم صوراً نسوية مضادة ومفيدة سياسياً. ربما أن مقياس وصول الجماعة إلى الاتجاه السائد لتعدد الثقافات ينبغي أن يُمثَّل في النصب التذكاري باربي. وفي حين لا تزال باربي نفسها تُعرَّف على أنها قادرة جسدياً ــ بالرغم من جسدها المشوَّه بشكل بالغ ــ فإنه يوجد لدينا الآن عدة تجسيدات "لصديقة" باربي، بيكي شاركي بابتسامة. وبيكي تستخدم كرسي متحرك بلون زهري بارد وساخن؛ وأخرى هي بيكي بطلة أولمبياد المعاقين، تم إبرازها من أجل أولمبياد سيدني 2000 في بدلة إحماء رياضية بلون أحمر وأبيض وأزرق، مع كرسي يتناسب معها. غير أن أكثرها إثارة للاهتمام هي بيكي المصورة المدرسية، مرتدية زياً مدرسياً خاصاً، ويكمله كاميرا وحذاء رياضي ذو كعب عال. وعندما تحدق بمرح في باربي جذابة في مُحدِّد المنظر في كاميرتها، فإن هذه البيكي قد تكون تجسيداً لما اسمته إريكا راند "ملحقات (إكسسوارات) باربي المثلية" (1995).

إن بيكي المعاقة والمثلية، هي بالتأكيد انصهار استفزازي ومدمِّر لهويات موصومة بالعار، ولكن الأهم هو أن بيكي تتحدى مفاهيم الحالة السوية بطرق نسوية. على سبيل المثال، ترتدي بيكي المعاقة ملابس مريحة: سراويل بخصر مطاطي، وأحذية كبيرة، وقمصان فضفاضة. وبيكي هي كذلك إحدى الدمى ذات الأرجل المسطحة، والأرجل التي تنثني عند الركبة. لقد تم إلباس بيكي وتهيئتها للقيام بنشاط، وعمل، ومشاركات إبداعية مع العالم. ومن جهة ثانية، فإن باربي، النموذج الأولي، تمثل أنوثة مفرطة في ملابسها المحددة البراقة، والتيجان، والحمالات التي تدفع الصدر. لذا، من ناحية، في حين أن بيكي تلمح إلى أن الفتيات المعاقات غير مرغوبات من قِبل الاقتصاد المؤنث، فمن ناحية أخرى، تشير بيكي كذلك إلى أن الفتيات المُعاقات يمكن تحريرهن من تلك النصوص القمعية والموهنة للعزيمة. إن الكلمة الأخيرة عن الباربيات تأتي من ناشط في مجال الإعاقة قدَّم تعليقاً ساخراً بأنه يود تجهيز الدمية المعاقة بكرسي متحرك آلي، وحقيبة وثائق ليصنع لها محامية حقوق مدنية تنفذ *قانون الأمريكيين المعاقين* (1990). ويريد أن يسميها "إرفعي دعوى على مؤخرتك يا بيكي."[2] وأعتقد أنها ستقدِّم مثل أعلى جيد جداً.

إن مفارقة باربي وبيكي، بالطبع، هي أن باربي التي تتمتع بأنوثة فائقة هي هدف للاستثار الجنسي من قِبل الرجال وتطبيقات الجمال، في حين أن بيكي المعاقة تتملص من هذا التجسيد (التشييء) الجنسي على حساب محتمل لفقدانها الإحساس بالهوية

والسلطة بوصفها كينونة جنسية أنثوية. بعض النساء المعاقات يحولن أزمة الهوية المُحتملة هذه عن طريق تطوير جنسانيات بديلة، مثل المثلية (براونوورث و رافو 1999).

• • •

ثمة جانب آخر لصياغة الموضوع تؤكده الإعاقة، وهو أن الهوية هي في حالة تحوّل دائماً. وتذكرنا الإعاقة بأن الجسد، كما يؤكد دينيس ريلي، هو "علامة متقلبة، متقرحة في اعتلالها الطويل" (1999، ص 224). وكما يشير عمل كارولين ووكر بينوم الآسر للألباب عن قصص المذؤوب، فإن الجسد هو في حالة أبدية من التحول (1999). إن اهتمامها بوالدها لأكثر من عشرين عاماً والذي كان يعاني من مرض الزهايمر، حث بينوم على التحقيق في الكيفية التي تمكّنا من فهم الهوية الفردية على أنها مستدامة، حتى لو كان يمكن للجسد والعقل أن يتغيّرا بشكل ملحوظ، وبشكل مؤكد على مدى العمر، وأحياناً بشكل مفاجئ إلى حد ما. تدعونا الإعاقة إلى التساؤل حول على ماذا يمكن أن تعتمد استمرارية النفس إذا كان الجسد يتغير على الدوام. ولدينا تصور عن هوياتنا العِرقية، أو الجنوسية، أو الإثنية على أنها مقيدة بالسمات الجسدية الآمنة نسبياً. من ناحية ثانية، فإن الإعاقة والهويات الجنسية، تبدو أكثر مسامية، بالرغم من أن التحولية الجنسية تتصوَّر على أنها اختيارية حيث قلما تُفهَم الإعاقة على أنها اختيار.

ويرفض وعينا الثقافي الجماعي بشدة معرفة الضعف، والطوارئ، والفناء. وتصرّ الإعاقة على أمر مختلف، مُعارضة أيديولوجية قضيبية من هذا القبيل. وأود أن أناقش أن الإعاقة ربما تكون سمة أساسية لكوننا بشر. إن الجسد ديناميكي، وتفاعلي بشكل مستمر مع الزمن والبيئة. إننا نتطور نحو الإعاقة. تحتاج أجسادنا للرعاية؛ وجميعنا نحتاج مساعدة لكي نعيش. وهناك نموذج مساواة للنظرية النسوية يثمِّن عالياً، في بعض الأحيان، الاستقلال الذاتي الفردي كمفتاح إلى تحرر المرأة. من ناحية أخرى، تشير النظرية النسوية للإعاقة إلى أننا أفضل حالاً في تعلُّم تكييف الحدود والتطورات الجسمانية، فردياً وجماعياً، من محاولة التخلص منها، أو رفضها....

إن النظرية النسوية للإعاقة يمكن كذلك أن تلقي الضوء على تقاطعات وتقاربات مع وجهات نظر نقدية أخرى قائمة على أساس الهوية مثل الدراسات عن المثليين والإثنية. على سبيل المثال، تقتبس القصص ذات الظهور الأول في المجتمع من قصص هوية لمثليين

وسحاقيات لكشف ما كان سابقاً مخفي، ومنعزل، ومشخَّص على أنه مرض بحاجة لعلاج لكي يدخل في مجتمع سياسي. إن الحيز المسيَّس الذي ظهر فيه كثير من الباحثين، هو دراسات الإعاقة التي تفسح المجال للنقد، والمطالبات، وهوية الإعاقة، وتخلق قصصاً مضادة مؤكِّدة. إن قصص الإعاقة ذات الظهور الأول في المجتمع تثير تساؤلات حول دور الجسد في الهوية عن طريق السؤال عن كيف يمكن أن يتم إخفاء علامات واضحة جداً، مثل العكازات، أو الكراسي المتحركة، أو الأجهزة التي تساعد على السمع، أو الكلاب المدربة لتوجيه المكفوفين، أو العصا البيضاء، أو الأكمام الفارغة.

إن العبور كشخص غير مُعاق يعقِّد تحليلات الدراسات الإثنية وحول المثليين بشأن كيف يعمل هذا الوصول المغري، ولكن المُبعَد جسدياً، إلى الامتياز. بعض أصدقائي، على سبيل المثال، قدَّروا مودتهم لي بقولهم: "ولكننا لا نعتبرك معاقة." إن ما كانوا يشيرون إليه في مجاملة كهذه هو التناقض الذي يجدونه بين فهمهم لي على أنني إنسانة عزيزة، وقادرة، ومحبوبة، وبين الشكل الثقافي للشخص المعاق الذي يعتبرونه نقيضي على وجه الدقة: عديم الفائدة، وعاجز، وغير محبوب. يصرِّح الأشخاص المعاقون عادة أنهم لا يعتبرون أنفسهم معاقين. وبالرغم من أنهم غالباً ما يرفضون المعنى الحرفي لكلمة *معاق*، فإن كلماتهم، بالرغم من ذلك، تعمل على فصلهم عن مجموعة الهوية للمعاقين. إن ثقافتنا تقدِّم مثبطات عويصة، وقليل من المكافآت للتعريف كمُعاق. إن المشكلة في هذه العبارات هي أنها تُترَك النمطيات القمعية على حالها، بدون معارضة، والتي تسمح، من بين أمور أخرى، باستخدام غير مدروس لمصطلحات الإعاقة، مثل *المُقعَد*، *والأعرج*، *والأبكم*، *والأبله*، *والغبي*، كدلالات لفظية للسخرية. إن رفض المطالبة بهوية للإعاقة يعود، جزئياً، إلى عدم وجود أساليب ليست قمعية لفهم الإعاقة أو التحدث بشأنها. إن الأشخاص المعاقين، وأولئك الذين يهتمون بهم، يفرُّون من لغة *المقعدين* أو *المشوهين*، وليس لديهم بدائل أخرى. ومع ذلك، فإن حركة الحقوق المدنية، مصحوبة بسياسات الهوية للأسود ـ جميل، قد أظهرت عموماً للثقافة البيضاء ما هو إشكالي في القول لأصدقاء من السود: "لا أعتبرك أسوداً." وبالرغم من ذلك، ومع رفض هوية الإعاقة، تعلم كثير منا إنقاذ أنفسنا من التقليل من شأننا بتواطؤ يديم الأفكار القمعية عن الأشخاص المعاقين حقاً ظاهرياً. لذا، فإننا معاً نساعد في صنع الأشكال الثقافية المُهددة والمثيرة للشفقة بالتناوب، والتي

تصلصل بأكواب من الصفيح، أو تهذي على زوايا الشوارع، أشكال نحن ذوو الإعاقات نفر منها بشكل مؤكد أكثر من أولئك الذين يتخيلون أنفسهم غير معاقين.

الفعَّالية (النضال الساسي)

إن الحقل الأخير للنظرية النسوية الذي يتوسع فيه تحليل الإعاقة هو الفعَّالية... أود أن أشير هنا إلى ممارستين ثقافيتين غير مرغوب بهما، وحتى غريبتين، تعملان بطرق ناشطة، ولكنهما قلما تعتبران تحويليتان بأي حال. إحدى هاتين الممارستين هي تصميم أزياء للمعاقين، والأخرى هي القبول الأكاديمي. كلتاهما نمطان للفعالية مختلفان عن النمطين التقليديين أكثر، مسيرة إلى واشنطن، أو ربط نفسك بحافلة. كلاهما طريقتان أقل تصنعاً، ولكن ربما أجدد ومثيرة للجدل بشكل مشوّق أكثر، لتغيير المشهد الاجتماعي، ولتعزيز المساواة، التي اعتبرها هدف الفعالية. ...

إن صور عارضي أزياء المعاقين في الإعلام يمكن أن يهز الفئات والتوقعات القائمة. ولأن الإعلام التجاري المرئي هو الأوسع انتشاراً، وتسيطر على مصادر الصور في ثقافة حديثة مشبعة بالصور، فإن لها قدرة عظيمة على تشكيل الوعي العام ـ كما يدرك ذلك نقاد النسوية الثقافية بشكل جيد. إن رمز الأزياء هو التقطير البصري للمعياري، والمكسو بما هو أنيق وفاخر لجعله مرغوب فيه. إن الحيز التجاري لاأخلاقي تماماً، ومدفوع، في حالته الراهنة، بمنطق النتيجة. وكما نعلم، فإنه يقوم بمسح خلال الثقافة، ويستغل، بحيادية مُقلقة، أي شيء يشعر أنه سيُباع. هذا الجانب عديم الفائدة للإعلان يُنتِج نوعاً من الفعالية المرنة التي يمكن، أحياناً، أن تعطي نتائج غير متوقعة.

لنأخذ، على سبيل المثال، لقطة من صور الموضة الشهرية في *مجلة نحن (WE Magazine)*، ملابس مقلّدة عالمية تستهدف سوق المستهلك المعاق. في هذه اللقطة التقليدية، والخاضعة لنمط معين، وذات الموضة الراقية، هناك عارضة أنثى نموذجية رشيقة القوام، بيضاء، وشقراء، وترتدي ثوب سهرة أسود ـ يرافقها كلبها المدرَّب لمساعدة المعاقين. إن حجتي هي أن الصور العامة كهذه هي صور راديكالية لأنها تدمج خطابين بصريين متناقضين سابقاً، اللقطة الأنيقة ذات الموضة الراقية، والحملة الخيرية الجدية. إن التمثيلات العامة للإعاقة كانت محتواة تقليدياً ضمن أعراف لصور إحسان وجدانية، أو لوحات لعرض مسخ غريب، أو رسوم توضيحية طبية، أو صوراً مثيرة

وممنوعة. وفي الواقع أن الأشخاص المعاقين قد تم استبعادهم تماماً من العالم الشعبي والمهيمن للسوق. وقبل أن تبدأ مبادرات الحقوق المدنية في منتصف القرن العشرين في تحويل البيئة المعمارية والمؤسسية العامة، كان قد تم إبعاد الأشخاص المعاقين إلى الميادين الخاصة والطبية. وحتى وقت قريب، كانت الصورة الوحيدة المتوفرة لمرأة مع الكلب المدرَّب لمساعدة المعاقين، والتي شكَّلت الخيال العام، عبارة عن متسولة على قارعة الطريق، أو مُلصق لمؤسسة خيرية. وبوضع الجسد المُختار لعارضة أزياء معيارية بصرياً، بمحاذاة علامة الإعاقة، فإن هذه الصورة تعيد ترتيب افتراضاتنا حول الطبيعي والشاذ، والعام والخاص، والأنيق والبائس، والقهري والمُقاوِم. إن إدخال الكلب المدرَّب على مساعدة المعاقين ـ دعامة نموذجية لأطفال معوزين وأطفال ملصقات ـ في التركيب التقليدي لصور الموضة الباهظة الثمن يجبر المشاهد على إعادة تشكيل الافتراضات بشأن ما يكوِّن الجذاب والمرغوب.

إنني أناقش أن ظهور عارضي أزياء معاقين هو فعالية غير مقصودة بدون أي وسيط شرعي لتغيير اجتماعي إيجابي. إن ظهورهم هو ببساطة نتيجة لقوى السوق. وهذا الشكل المُقلِق والمُمكِّن للدخول في راسمالية ديمقراطية يفرز نوعاً من الشكل الوسيلي للمساواة: الحرية في أن تتم ملائمتك مع ثقافة المستهلك. وفي الديمقراطية، أن ترفض مثل هذه الحرية المنطوية على تناقض هو شيء؛ وأن لا يتم منحك إياها هو شيء آخر.

إذن، فإن صوراً من هذا القبيل هي، في الوقت ذاته، تحررية وقمعية. وتقوم بالعمل الثقافي في دمج الجماعة المُستبعدة سابقاً في النظام المهيمن ـ في السراء والضراء ـ وتشبه إلى حد كبير شمول المرأة في الجيش.

هذا الشكل من أشكال إعادة الترميز الشعبي يُنتِج صوراً مضادة لها قدرة ناشطة. وهناك مثال أوضح عن فعَّالية الإعاقة يمكن أن يكون إيمي مولان، وهي عارضة أزياء، وشخصية مشهورة، وبطلة عداءة، وطالبة في جامعة جورج تاون، وقد بترت ساقيها. وكانت مولان كذلك واحدة من أجمل 50 شخص في مجلة *الناس (People)* لعام 1999. ورمز للفخر والمساواة في الإعاقة، وتعرض مولان ـ في الواقع أنها تلفت الانتباه ـ علامة إعاقتها في جميع الصور، رافضة إضفاء الطبيعية على إعاقتها، أو إخفاءها لتُعتبَر غير مُعاقة.

وفي الواقع أن الصيغة العامة لعملها هي أن إعاقتها كانت منفعة: لديها مجموعات عديدة من الأرجل، تجميلية ووظيفية، وبالتالي تكون قادرة على اختيار كم ترغب أن يكون طول قامتها. وبتصويرها برجليها الصناعيتين، كانت تجسد مظهر الرياضية ذات المظهر الجنسي الذي يدعو النساء لأن يكن رشيقات ويتمتعن باللياقة. وبأرجلها التجميلية، كانت تستأثر بمظهر جمال الموضة المرموقة في تصوير المصور المعروف نيك نايت (Nich Knight) المثير للجدل، والمسمى سهل المنال (Accessible)، عارضة تجهيزات ابتكرها مصممون مثل ألكسندر مككوين. ولكن هذه موضة مرموقة باختلاف. وفي اللقطة التي تظهر فيها كرياضية، يتم عرض أرجلها الوظيفية بتحرر، وحتى في لقطات الزي الرياضي الشائع، كان يتم عرض مفاصل ركبتي رجليها الاصطناعيتين. ولم يكن هناك أبداً محاولة لإخفاء رجليها الاصطناعيتين؛ بل كانت جميع الصور تكرر إظهار أطرافها الاصطناعية بشكل له صلة بالموضوع، وتجعل الصورة بكاملها أنيقة. إن رجلي مولان الاصطناعيتين ـ سواء التجميلية أم الوظيفية ـ تحاكي، وفي الواقع تسخر بفخر، وهم الجسد المثالي الذي يُعتبَر علامة الموضة، حتى عندما يتماشى باقي الجسد بدقة مع معايير الموضة المُستحيلة. إذن بدلاً من إخفاء الإعاقة، أو إضفاء الطبيعية عليها ، أو إزالتها، فإن هذه الصور تستخدم المغالاة والندوب، بشكل تقليدي، مرتبطة بإعاقة لإخماد البحث الدائم لما بعد الحداثة عن الصورة اللافتة للنظر. إن مثل هذه القصة التي تتحدث عن الميزات تعمل مقابل القصص والممارسات القمعية، التي تستحضر عادة حول الإعاقات. أولاً، تعارض مولان السرد المُلِح حول أنه ينبغي على المرء أن يتغلب على الإعاقة بدلاً من إدماجها في حياة المرء وذاته، حتى ربما كمنفعة. ثانياً، تعارض مولان ممارسة اعتبار غير المعاقين أن المعاقين هم غالباً مرغمون على لعب دور في الحيز العام. وتستخدم مولان مطابقتها لمعايير الجمال لتؤكد انتهاك إعاقتها لتلك المعايير بالذات. وكونها بلا ساقين، فإنها تجسد مفارقة، محدثة إمكانية تمردية بشكل جوهري. ...

والصيغة الأخيرة للفعَّالية التي أقدمها هي أقل جدلية، وأحذق من إنتشار الموضة المبهرجة. إنها ما أدعوه الفعَّالية الأكاديمية، وفعَّالية دمج التعليم، في أوسع معاني ذلك المصطلح. إن الأكاديمية ليست برجاً عاجياً، وإنما هي القاعدة الشعبية للمؤسسة التعليمية.

ويشكل الباحثون والمعلمون المعرفة المجتمعية والأرشيف التربوي الذي ينتشر من روضة الأطفال إلى الجامعة. إن الفعَّالية الأكاديمية أكثر ما تكون نابضة بوعي ذاتي في تكتل دراسات الهوية القائم بين فروع المعرفة - ومنها دراسات المرأة التي تُعتبَر نموذجية ـ والتي تسعى جاهدة لكشف الأعمال التي تتحدث عن القمع، وتدرس تشكيل الذات، وتقدِّم قصصاً معاكسة عن الجماعات المُستعبَدة. وعملها الثقافي هو بناء أرشيف من خلال استرجاع تاريخي ونصّي، وإصلاح كنيسي (ديني)، وصياغة أدوار، والتوجيه، وتطوير للمقرر وللبرنامج.

ويمكن تعميق شكل محدد من الفعَّالية الأكاديمية النسوية من خلال تعقيد تحليل الإعاقة. إنني أدعو هذه الفعَّالية الأكاديمية منهجية التسامح الفكري. ولا أعني بهذا تسامح بالمعنى المعتاد أكثر لتحمُّل بعضنا البعض - بالرغم من أن هذا قد يكون مفيداً كذلك. ما أعنيه هو الموقف الفكري للتسامح مع ما كان يُعتبَر على أنه تنافر. وباحتضان الحركة النسوية التناقضات التي نشأت من معارضتها لنظام الجنوسة، ولم تنهار في فوضى، بل طورّت منهجية تتسامح مع النزاع والتناقض الداخليين. هذه المنهجية تطرح أسئلة صعبة، ولكنها تقبل إجابات مؤقتة. وتدرك هذه المنهجية سلطة الهوية، وفي الوقت ذاته تكشف فيه أن الهوية وهم. وتنشد هذه المنهجية المساواة، وتدَّعي الاختلاف. وتتيح هذه المنهجية لنا أن ندرِّس بنفوذ يبعث الثقة والاحترام في الوقت ذاته، بحيث أننا نرفض مفاهيم الهيمنة التربوية. وتنشئ هذه المنهجية حضوراً ممأسساً، حتى عندما تعترف بقيود المؤسسات. وتقرّ هذه المنهجية الشخصي، ولكنها تطبِّق البحث غير المتحيز. وتكتب هذه المنهجية قصصاً جديدة، وتستعيد القصص التقليدية. وباعتبار الإعاقة موجِّهة للهوية التي تتقاطع مع الجنوسة، هو تحدٍ داخلي آخر يهدد تماسك المرأة، بالطبع. ولكن يمكن للحركة النسائية أن تتكيف مع هذه التعقيدات والتناقضات التي تشجعها. وفي الواقع أن التسامح الفكري الذي أناقش لصالحه يقبل الجزئي، والمؤقت، والخاص. إن هذه العادة الفكرية يمكن الإلمام بها بواسطة تجربة الإعاقة وقبولها. ولقبول الجسد العاجز، فرضياً، للإعاقة يعني انتقاد الأوهام القضيبية التطبيعية بالكليّة، والوحدة، والتماسك، والكمال. إن الجسد المعاق هو تجسيد للتناقض، والغموض، والمحاباة.

[2001]

ملاحظات

1. من المثير للاهتمام، في دراسة فيسك، أن النسويات، وسيدات الأعمال، والأسيويات، والشماليات، والمهنيات السود، قد تم تصنيفهن على أنهن كفوءات على درجة عالية، وبالتالي محسودات. بالإضافة إلى امتلاك أهلية منخفضة جداً، فإن ربات المنازل والأشخاص المعاقين، والمكفوفين، ومن يسمون الأشخاص المتخلفين، والمسنين، قد تم تصنيفهم على أنهم عاطفيين، وبالتالي يستحقون الشفقة.
2. حديث شخصي مع بول لونغمور، سان فرانسيسكو، كاليفورنيا، حزيران/يونيو 2000.

المراجع

Americans with Disabilities Act of 1990. Retrieved 15 August 2002, from http://www.usdoi.gov/crt/ada/pubs/ada.txt.

Aristotle. 1944. *Generation of Animals.* Trans. A. L. Peck. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Battin, Margaret P., Rosamond Rhodes, and Anita Silvers, eds. 1998. *Physician Assisted Suicide: Expanding the Debate.* New York: Routledge.

Bordo, Susan. 1993. *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body.* Berkeley: University of California Press.

Braidotti, Rosi. 1994. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Thought.* New York: Columbia University Press.

Brownworth, Victoria A., and Susan Raffo, eds. 1999. *Restricted Access: Lesbians on Disability.* Seattle, WA: Seal Press.

Bynum, Caroline Walker. 1999. "Shape and Story: Metamorphosis in the Western Tradition." Paper presented at NEH Jefferson Lecture. 22 March, at Washington, DC.

de Beauvoir, Simone. (1952) 1974. *The Second Sex.* Trans. H.M. Parshley. New York: Vintage Press.

Fausto-Sterling, Anne. 2000. *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality.* NewYork: Basic Books.

". _____ 1995. Gender, Race, and Nation: The Comparative Anatomy of Hottentot Women in Europe 1815-1817." In *Deviant Bodies: Cultural Perspectives in Science and Popular Culture,* eds. Jennifer Terry and Jacqueline Urla, 19-48. Bloomington: Indiana University Press.

Fine, Michelle, and Adrienne Asch, eds. 1988. *Women with Disabilities: Essays in Psychology, Culture, and Politics.* Philadelphia: Temple University Press.

Finger, Anne. 1990. *Past Due:A Story of Disability, Pregnancy, and Birth.* Seattle, WA: Seal Press.

Fiske, Susan T., Amy J. C. Cuddy, and Peter Giick. 2001. "A Model of (Often Mixed) Stereotype Content: Competence and Warmth Respectively Follow from Perceived Status and Competition." Unpublished study.

Foucault, Michel. 1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison.* Trans. Alan M. Sheridan-Smith. New York: Vintage Books.

Gilman. Sander. 1998. *Creating Beauty to Cure the Soul.* Durham, N'C: Duke University Press.

. _____ 1985. *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race, and Madness.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Haiken, Elizabeth. 1997. *Venus Envy: A History of Cosmetic Surgery.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Haraway, Donna. 1991. *Simians, Cyborgs, and Women.* New York: Routledge.

Hillyer, Barbara. 1993. *Feminism and Disability.* Norman: University of Oklahoma Press.

Keller, Evelyn Fox. 1992. "Nature, Nurture and the Human Genome Protect." In *The Code of Codes: Scientific and Social Issues in the Human Genome Project,* eds. Daniel J. Kevles and Leroy Hood, 281-99. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kittay, Eva, with Leo Kittay. 2000. "On the Expressivity and Ethics of Selective Abortion for Disability: Conversations with My Son." In *Prenatal Testing and Disability Rights,* eds. Erik Parens and Adrienne Asch, 165-95. Georgetown, MD: Georgetown University Press.

Linton, Simi. 1998. *Claiming Disability: Knowledge and Identity.* New York: New York University Press.

Longmore, Paul K. 1997. "Conspicuous Contribution and American Cultural Dilemmas: Telethon Rituals of Cleansing and Renewal." In *The Body and Physical Difference: Discourses of Disabiity,* eds. David Mitchell and Sharon Snyder, 134—58. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Morrison,Toni. 1992. *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Parens, Erik, and Adrienne Asch. 2000. *Prenatal Testing and Disability Rights,* Georgetown, MD: Georgetown University Press.

Piercy, Marge. 1969. "Unlearning Not to Speak." In her *Circles on Water,* 97. New York: Doubleday.

Rand, Erica. 1995. *Barbies's Queer Accessories.* Durham, NC: Duke University Press.

Rapp, Rayna. 1999. *Testing Women, Testing the Fetus: The Social Impact of Amniocentesis in America.* New York: Routledge.

Riley, Denise. 1999. "Bodies, Identities, Feminisms." In *Feminist Theory and the Body: A Reader,* eds. Janet Price and Margrit Shildrick, 220-6. Edinburgh, Scotland: Edinburgh University Press.

Russo. Mary. 1994. *The Female Grotesque: Risk, Excess, and Modernity.* New York: Routledge.

Saxton, Mursha. 1998. "Disability Rights and Selective Abortion." In *Abortion Wars: A Half Century of Struggle (1950-2000),* ed. Ricky Solinger, 374-93. Berkeley: University of California Press.

Sedgwick, Eve Kosofsky. 1990. *Epistemology of the Closet.* Berkeley: University of California Press.

Silvers, Anita. 1995. "Reconciling Equality to Difference: Caring (f)or Justice for People with Disabilities." *Hypatia* 10(1): 30-55.

Thomson, Rosemarie Garland. 1999. "Narratives of Deviance and Delight: Staring at Julia Pastrana, "The Extraordinary Lady." In *Beyond the Binary,* ed. Timothy Powell, 81-106. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

. _____ 1997. *Extraordinary Bodies: Figuring Physical Disability in American Culture and Literature.* New York: Columbia University Press.

Tuana, Nancy. 1993. *The less Noble Sex: Scientific, Religions and Philosophical Conceptions of Woman's Nature.* Bloomington: Indiana University Press.

Wald, Priscilla. 2000. "Future Perfect: Grammar, Genes, and Geography." *New Literary History* 31(4): 681-708.

Williams, John M. 1999. "And Here's the Pitch: Madison Avenue Discovers the 'Invisible Consumer."" *WE Magazine,* July/August: 28-31.

Wolf, Naomi. 1991. *The Beauty Myth: How Images of Beauty Are Used against Women.* New York: William Morrow and Co.

Young, Iris Marion. 1990. "Throwing Like a Girl." In her *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory.,* 141-59. Bloomington: Indiana University Press.

103

"المسط (المعدني): صيرورة الآلة"

روزي بريدوتي

روزي بريدوتي إيطاليا . بلا تاريخ . فيلسوفة . تعيش وتعمل في هولندا . منخرطة في تنظيم دراسات المرأة الأوروبية. *Patterns of Dissonance* (1991), *Nomadic Subjects* (1995), *Between Monsters, Goddesses, and Cyborgs: Feminist Confrontations vith Science, Medicine,* and *Cyberspace* (1996), *Women, the Environment and Sustainable Development: Towards a Theoretical Synthesis* (1997).

الفرق الجنسي في الأزمنة السبرانية

بعد إعادة التعريف ما بعد البنيوي للمادية الجسمانية، أود أن أتخذ كنقطة انطلاق تناقض العرض المفرط للجسد واختفاؤه في الوقت ذاته في عصر ما بعد الحداثة. وهذا يؤدي إلى انتشار في الخطابات عن الجسد، وتطبيقات المعرفه عليه. وتصرح بالسامو (1996 : ص5) : 'تساهم مجموعة من أساليب التصوّر في تجزيء الجسد إلى أعضاء، وسوائل، ورموز جينية، والتي بدورها تعزز الوعي الذاتي، والمراقبة الذاتية، اللذين يصبح الجسد بواسطتهما شيء من اليقظة والسيطرة المفرطين.' وهذا يؤدي إلى انفجار الجسد في الوقت ذاته إلى شبكة من العادات الاجتماعية (الحمية، والسيطرة الطبية، والتدخل الدوائي)، فضلاً عن انفجار داخلي للجسد كشيء مقدس ومستحوذ على الاهتمام والرعاية.

تركّب الطاقة الحياتية الجسد بوصفه كينونة متعددة الطبقات متوضعة فوق مجموعة من المتغيرات متعددة ومتناقضة بشكل كامن. وضمن التقليد الفلسفي، يمكن، بمفارقة، تقديم سلالة الطبيعة المجسَّدة للذات على أنها كابوس ديكارت، وأمل سبينوزا، وشكوى نيتشة، واستحواذ فرويد، وخيال لاكان المفضل، ولامبالاة ماركس، قطعة من اللحم تفعًّل بموجات كهربائية من الرغبة، ونص كُتِب عن طريق كشف الترميز الجيني. ليست مكاناً داخلياً مقدساً، ولا كينونة نقيّة مُشكَّلة اجتماعياً، وإنما الذات الديلوزيانية المكسوة

باللحم التي هي 'في الوسط' : إنها تني للتأثيرات الخارجية نحو الداخل، وبسط متزامن نحو الخارج للمشاعر، وكينونة متنقلة، ونوع من الذاكرة مكسوة باللحم تتكرر، وقادرة على الاستدامة من خلال مجموعات من المتغيرات المتنوعة، في حين تبقى مخلصة لنفسها . إن الجسد المعاصر في نهاية الأمر هو ذاكرة مجسَّدة.

يمكن فهم الأجساد التكنولوجية في مجتمعات أواخر ما بعد الصناعية، ويجب فهمها في ضوء كمّ المعلومات المعقدة بشكل متزايد، والتي تمكنت العلوم المعاصرة من تقديمها عنها . وبالإشارة إلى البيولوجيا الجزيئية، وعلم الوراثة، وعلم الجهاز العصبي ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ يمكن وصف الجسد اليوم وينبغي وصفه بشكل ملائم وبمصداقية بالغة أيضاً كجهاز استشعار، وموقع متكامل من شبكات المعلومات. إنه كذلك ساعٍ يحمل الآلاف من أنظمة الاتصالات: القلبية الوعائية، والتنفسية، والبصرية، والصوتية السماعية، واللمسية، والشمّية، والهرمونية، والنفسية، والجنسية. إن الجسد المتناسق بدائرة نقل معلومات لا تضاهى، هو نظام تسجيل حي قادر على تخزين، ومن ثم استرجاع المعلومات الضرورية، ومعالجتها بسرعة كبيرة بحيث يمكنه التفاعل 'غريزياً' . وبكونها تميل بشكل أساسي إلى المتعة، فإن الذات المجسَّدة تميل إلى تذكُّر وتكرار التجارب التي 'ثبتتها' المتعة روحياً وحسياً على الذات (التذكر، رغم كل ذلك، يعني التكرار، ويتجه التكرار إلى تفضيل ما أنتج ابتهاجاً، وليس ذلك الذي أنتج ألماً). إن الجسد ليس متعدد الوظائف فحسب، وإنما هو، ببعض الطرق، متعدد اللغات كذلك: إنه يتكلم من خلال الحرارة، والحركة، السرعة، والعواطف، والإثارة التي تؤثر على إيقاع القلب، وما شابه.

ولتفسير الذات المجسَّدة بطرق تمثل نوع المادية الحيوية التي أرغب في الدفاع عنها . من ناحية أخرى، لا يصل الأمر حد اختزال الذات إلى هكذا وظائف وحدها ؛ وإنما يهدف إلى منع تجنبها فحسب، كما هو الحال غالباً في النظرية الاجتماعية. وبأخذ نتائج المعرفة العلمية على محمل الجد، والتفكير بها جنباً إلى جنب، في عصر الأجساد التكنولوجية، يتعارض، في الواقع، مع عُرف راسخ للنقد، إن لم يكن للرفض الفعلي للعلوم "الصعبة (البحتة/التجريبية)"، (hard' sciences) في النظرية الاجتماعية، السائدة والنسوية. لقد هيمن نوع من عدم الثقة بالعلوم 'الصعبة' من جانب العلوم 'السهلة (اللينة)' (soft) (الإنسانية، والاجتماعية، أو الثقافية) على النظرية النقدية لما بعد الحرب.

لقد جادلت أن الإبداعية التصورية ضرورية من أجل إعادة التفكير بهذا النوع من التجسيد. إنني أؤمن بالأسلوب النظري الذي يتيح للمرء التفكير في العمليات والتحولات، والمناطق التي في الوسط، والتدفقات. قد يتطلب هذا الأمر استعارات مجازية غير تقليدية، وخرائط سريعة التغيُّر لمواقع ومسارات متنوعة. على أي حال، سيستلزم ذلك تجاهلاً صحياً للحدود الأكاديمية المعرفية، ولمؤسسات أكاديمية أخرى. إن البداوة الفلسفية هي حياة عبر مجالات معرفية. وهذا لا يجعلها فراغ معرفي، أو شكل من النسبوية الأخلاقية، وإنما سعي نحو أسلوب مفاهيمي جديد. وفي عمله الهام عن جماليات ما بعد الحداثة، عبر هويسن (1986 : ص ix) عن معضلة النقد المعاصر كما يلي: 'إن تحديد تمايزات نوعية يبقى عمل هام للناقد، ولن أقع في مصيدة التعددية الطائشة لأي شيء ينجح. لكن اختزال كل النقد الثقافي إلى مشكلة النوعية هو من أعراض القلق من التلوث.' وأود أن أركز انتباهي على تأثيرات التلوث، والقلق الذي تثيره في الثقافة المعاصرة، وكذلك على إمكانيتها الخلاّقة.

هذا النوع من الأسلوب المفاهيمي، التنقلات الترحالية كالبدو من المنظورات المرسَّخة والمجسدة، والسياسات الفيروسية، والتناقضات، والتحريض الشديد الذي تسببه، قوي جداً كذلك في الحركة النسوية المعاصرة. وكشكل من أشكال التعبير، فإنه مفضَّل، بشكل خاص، من قِبل النسويات السبرانيات المنكبات على معارضة الجنوسة، وإعادة تصويرها في العالم السيبراني (الفضاء الإلكتروني: عالم الكمبيوتر والإنترنت cyberspace). إن التكنولوجية بواسطة الحاسوب تتيح حقاً إعادة تعريفات أساسية للهوية (تيركل 1995) وكذلك للجنسانية (هول 1996) بأسلوب محاكاة تهكمية، وفكاهي، وسياسي بشكل حماسي، وغاضب أحياناً. وفي جميع الحالات، يلعب الفرق الجنسي دوراً هاماً في هذا النوع الجديد من التجسيد. ويتساءل هيلس (1999 : ص xii): 'ماذا ينبغي على الأجساد المجنّسة أن تفعل مع انطماس التجسيد، والدمج اللاحق لذكاء الإنسان والآلة في شكل السيبورغ؟' وفي سياق مماثل، يسأل بالسامو، الذي يؤمن بأن جميع الأجساد تميَّز دائماً وأصلاً بالجنوسة، والعِرق، (1996 : ص6): 'عندما يُفتَّت الجسد البشري إلى أعضاء، وسوائل، ورموز جينية، ماذا يحدث لهوية الجنوسة؟ وعندما يُفتَّت الجسد إلى أجزاء وظيفية ورموز جزيئية، أين تتوضّع الجنوسة؟'

وتجادل كلوديا سبرينغر (1996) أن الخيال الاجتماعي حول السيبورغات، أو

الأجساد التكنولوجية، هو مذكّر، ومُعسكَر، ومثير جنسياً. ويدعم صور آلات القتل المفرطة الذكورية، مع مجموعة دوائر كهربائية سلكية تحل محل القوة العضلية وتعززها. وتجادل سبرينغر أن هذه السمات المذكورة بإفراط، لا تتجاهل بإفراط الاختلاف بين البشر وغير البشر فحسب، وإنما مسألة الفرق الجنسي. وتؤكد السيبورغات، لا سيما في السينما المعاصرة، استعارة مجازية قضيبية للجنسانية، خلافاً للتماهي، أو المنفعلية الأنثوية. إن ذلك ضد الصور النمطية، حيث تعارض هاراوي فكرتها عن السيبورغات بوصفها هجينة، وخليط، وموصل متعدد.

لقد أشرت إلى أن جسد المرأة، في الحداثة، عمل كموقع لنقش الآخر المصطنع، أو الميكانيكي. كما في *ميتروبوليس ومستقبل حواء*. وهذا بدوره رمّز الاصطناعي التكنولوجي بالمؤنث، الذي عمل كإسقاط لتخيلات الذكر ورغباته، وعلى هذا النحو، كان مشخصناً إلى حد بعيد.

من ناحية أخرى، يبقى جسد الأنثى في أواخر فترة ما بعد الحداثة، موقعاً مميزاً لإعادة نقش الطبيعي، وليس التكنولوجي: البشرية هي مؤنثة. وقد أوضحت ذلك سابقاً، في تحليل الرحم الصناعي، و الآلة ـ الأم. يقوم الموقف الاستراتيجي للمؤنث الأمومي/ المادي بنقشه بوصفه قلب نزاعات المصالح للعلوم التكنولوجية لما بعد التصنيع. وتلخص سوزان سكوير (1995) الأمر في ثلاثة صور رئيسة: الجنين خارج الرحم، والأم البديلة، والرجل الحامل. ومستوحية من فوكو، تفسّر سكوير الشرخ المجازي بين الأم والجنين على أنه في الوقت ذاته تأثير وإنتاج للسلطة المعاصرة، وفي غالبه لصالح تعزيز سلطة الرجل. هذه الصور تجسد مصالح اجتماعية واقتصادية قوية، ولكنها تؤدي كذلك وظائف مختلفة تعتمد على سياسات الموقع، هذا يعني، على علاقات سلطة مؤسسية وعلاقات أخرى غيرها، لأولئك الذين يمارسونها. إن الجنين خارج الرحم، والأم البديلة، والرجل الحامل، بكلمات أخرى، ليسوا صوراً أحادية الخطية، وإنما مواقع معقدة، ومتناقضة، وغالباً متداخلة. ورداً على أية اتهام ممكن بالنسبوية، فإنني أرجع القراء إلى مناقشتي السابقة لسياسات الموقع التي، كما ناقشت سابقاً، ليست مؤيدة للنسبوية: إنها وصف مُلم سياسياً للحاضر.

إن التوجّه نحو طمس مبهم، إن لم يكن صريحاً، للفرق الجنسي نتيجة لتأثير

السيبورغات، أو الأجساد التكنولوجية، هو واضح كذلك في ميل فلسفات ما بعد الحداثة السائدة لمحو المؤنث بجعله يعبر عن قلق ومخاوف ذات ذكورية هستيرية في أزمة. إن كتاب ماريلويس وآرثر كروكر عن الخطاب الذكوري الهستيري وتأنيثه كمؤشر للأزمة، يتبادر إلى الذهن هنا. وقد علق بوكاتمان على مفهوم 'رعب الجسد' في كتاب الزوجين كروكر (1993: ص247):

> يبتكر الزوجان كروكر خيالاً علمياً للدمج تعمل فيه المسجلات النقالة، والتلقيح الاصطناعي، ووظائف الحاسوب، وماسحات للجسد، جميعها في وقت واحد وعلى الجسد ذاته. وكما هو الأمر بالنسبة لبودريلارد، فإن جميع المعاني تنفجر داخلياً؛ وجميع الأعراف الاجتماعية تكون متساوية، وموزعة بالتساوي في جميع أنحاء النظام الثقافي التكنولوجي. ... لقد أخفقت النسويات والمثليات في مواجهة سياسات التكنولوجيات الإنجابية، والاحتواء الفيروسي، في حين كانت الاستعارات المجازية وخطابات ما بعد الحداثة تتضاعف حولهما بشكل جنوني.

أعتقد أن بوكاتمان يبيّن شيئاً هاماً جداً هنا: في موضوع الأجساد التكنولوجية، وأعجوبة الأجساد المُحسّنة تكنولوجياً، دخلت ثقافتنا في دوامة أن الوصف الواقعي للتطور المعاصر أمر مستحيل. ومن المثير للاهتمام أن الأمر يعود إلى الأقليات في محاولة تأسيس، أو توفير موقع يمكن تفسيره لذات دخلت في هستيريا مستعصية بشأن إمكانياتها المدعومة تكنولوجياً. إحدى نتائج هذا الأمر هي جعل التكنولوجي شهوانياً. وهذا يستأنف العُرف الحداثي، دافعاً إياه نحو انهيار داخلي بتداعي الحدود التي قامت، تاريخياً، بفصل الشأن العضوي عن اللاعضوي. امنح الثقة للنساء، والمثليين، ولقوى بديلة أخرى، مع 'أجسادهم غير الكتومة' تاريخياً (غروس 1994) لإعادة تأكيد سلطات 'البشر'، وامتيازاتهم، وجمالهم.

والنتيجة الطبيعية لهذا هي أن التكنولوجية في ثقافة ما بعد الحداثة لم تعد مؤنثة، كما كانت في الحداثة، وإنما محيَّدة كشكل من المزجية، والتهجينية، والترابطية، حالات وسطية مثل العبر ـ جنسانية. إذا كانت الآلة صناعية، وعبرجنوسية، والأمومة ممكننة، فإن الجسد الأنثوي لا يجد مكاناً يذهب إليه. قد أقول أن ذلك هو سقوط حر خارج الفرق الجنسي التقليدي، داخل نوع من صيرورة ـ الآخر اللامتمايز. أود أن أناقش أنه في هذا النص، يمكن لتخصيص نسوي لدولوز صيرورة ـ آلة أن لا يكون بمثابة أداة تحليلية فحسب،

وإنما كمذكِّر فعال للأشكال البديلة لإعادة التجسيد. وعلى هذا النحو، فإنه يشكّل تطفلاً كبيراً على التخيل الاجتماعي لمجتمعات ما بعد التصنيع السابقة.

إن ثقافة ما بعد التصنيع ذاتها التي تخضع لهكذا تحولات في العادات، والوضع الاجتماعي وتمثيلات الذاتانية، هي كذلك في قبضة الخيال المسخي التكنولوجي في الوقت ذاته. هذا يعني أنها تخشى وترغب في النفس/الآخر شبيهة الآلة. إن مصطلحات المفارقة هي أن جميع أشكال المواقف يمكن أن تتعايش داخلها. وأعتقد أن هذه الحالة من التنافر الداخلي تدعو إلى فلسفة النفس المكسوة باللحم النيو ـ مادية. ويحتاج الخداع التكنولوجي إلى أن يبقى تحت السيطرة من قِبل فهم مستدام للنفس: إننا نحتاج إلى تقييم أكثر وضوحاً للثمن الجاهزين لدفعه مقابل بيئاتنا عالية التكنولوجية. هذه المناقشة، على نحو ما، تقوم بمقاربة بلاغة 'الرغبة في التوصيل بأسلاك' إلى معنى راديكالي أكثر للمادية، وليس هناك شك في أن فلسفة دولوز تقدِّم مساعدة ثمينة لأولئك ـ بما فيها نسويات الفرق الجنسي ـ الذين التزموا بهدف 'فخورون أن نكون أجساداً (كائنات حية)'.

هذا يضع الثقافة المعاصرة في نوع من التناقض. من ناحية، انتشر ولع شهواني بالتكنولوجي، من خلال تخيل مجتمعاتنا، ومن ناحية أخرى، فإن التكنولوجي غير مرتبط بأي جنس، ناهيك عن المؤنث، وإنما مرتبط بعبر جنسي، أو موقف غير محدد جنسياً. ويتصادف ذلك مع نوع من الهروب من الجسد، والذي، في رأيي، يؤكد الجانب الأكثر تقليدية وضرراً لمركزية القضيب الغربية. ويمكن العثور على الدليل على هذا في المدى الذي تصبح فيه حدود الجنوسة، وفروق الجنوسة مُبالغ بها في كل من المتمرد السبراني، ونوع أفلام السيبورغ على حد سواء.[1] وفي سياق كهذا، يتم تفسير جسد الأنثى على أنه موقع الطبيعة، وbios و zoe (الحياة الزائلة، الحياة الأبدية)، وبالتالي كذلك للتوالد. وفي هذا الصدد، فإن الخطاب المعقد بدرجة كبيرة لما بعد الحداثة عالية التكنولوجية، تترك الذات الأنثوية حيث كانت قبل الحداثة، أعني مماثلة للطبيعة، ومعرَّفة بالإنجاب، وغير ملائمة للتقدم الحضاري. وفيما أعتبره انقلاب منطو على تناقض ظاهري للروح التحررية للحداثة، فإن التخيل التكنولوجي السبراني يبدو على أنه يتوق إلى دفع المرأة إلى الوراء، إلى شكل من أشكال البدائية التكنولوجية التي تُعتبَر انكفائية في أحسن الأحوال، ورجعية بشكل عميق في أسوأ الأحوال. من ناحية أخرى، لحسن الحظ أنه تصادف أن النساء أكثر حكمة بحيث تتصرف بمسؤولية أكبر، لذا، اللعبة لم تنته بعد.

السيبورغات والبدو (المترحل)

إن خط السير المتعرج هذا للتماثلات والاختلافات بين النسوية ونظريات أخرى عن الصيرورة ـ امرأة أو حيوان، أو حشرة، أو آلة يقودني إلى إعادة صياغة فرضيتي. وأرغب في إثارة المفهوم الحقيقي ذاته بأن عملية الصيرورة البدوية (nomadic)، بعيداً عن تحديد ذوبان جميع الهويات في حالة من التدفق حيث ستنشأ اتصالات مختلفة، قد تكون بحد ذاتها محدَّدة جنسياً، ومميزة جنسانياً، وبالتالي تأخذ أشكالاً مختلفة ومعانٍ مختلفة للوقت وفقاً للمواقف المجنسة المختلفة.

هناك مثال هام عن قرابة تناقضية غالباً بين النظرية النسوية والبدويّة الفلسفية هو إعادة تعريف دونا هاراوي للمادية. وأعتبر هاراوي على أنها تتعقب الخط عن المادية الجسدية بطريقة نسوية، بالرغم من أنها تتكلم لغة العلم والتكنولوجية أكثر من فلسفة ما بعد الحداثة. إنها مفكرة ما بعد إنسانية غير تواقة للماضي مطلقاً: إن عالمها التصوري هو عالم معلوماتية واتصالات عن بعد عالي التقنية. وفي هذا الصدد، فهي، مفاهيمياً، جزء من التقليد المعرفي ذاته كما في باكلار وكانغولهيم، اللذين لا تُعتبَر، بالنسبة لهما، النسبة العلمية بالضرورة معادية للمقاربات والقيم الإنسانية. علاوة على ذلك، في هذا الاتجاه من التفكير لا تُرى ممارسة العلوم على أنها عقلانية على نطاق ضيق، وإنما تأخذ بالاعتبار تعريفاً موسعاً للمصطلح، وذلك لتشمل دور الوعي، والأحلام، والتخيل في إنتاج الخطاب العلمي. وعلى خطى فوكو (1977)، تلفت هاراوي انتباهنا إلى بناء واستخدام الأجساد سهلة الانقياد، والتي يمكن معرفتها، في نظامنا الاجتماعي الحالي. وتدعونا إلى التفكير بما هي الأنواع الجديدة من الأجساد التي يتم بناؤها الآن: وأي نوع من نظام الجنوسة يتم بناؤه أمام أعيننا.

هذا هو الإطار الذي تقترح فيه هاراوي تشخيص *السيبورغ*. وكمُهجن، أو الآلة ـ الجسد، فإن السيبورغ هو كائن عمل ارتباط، وشكل للبين ـ علائقية، والتقبلية، والاتصالات العالمية التي تشوش، عن عمد، التباينات الصريحة بين (الإنسان والآلة؛ الطبيعة والثقافة؛ والذكر والأنثى؛ والأوديبي واللاأوديبي). ويسمح لهاراوي أن تفكر بخصوصية دون الوقوع في النسبوية. إن السيبورغ هو تمثيل هاراوي لبشرية نسوية شاملة. وبالتالي الإجابة على سؤال كيف توفّق النسويات خصوصية النساء الراديكالية

التاريخية مع الإصرار على بناء قيم جديدة يمكن أن تفيد البشرية ككل، بإعادة تعريفها بشكل جذري. إن رؤيتها للجسد هي ما بعد مركزية الإنسان، ومؤيدة للتكنولوجيا. علاوة على ذلك، فإن الجسد في نموذج السيبورغ ليس فيزيائياً ولا آلياً ـ وليس نصياً فقط. وكنموذج مضاد للتفاعل بين الواقع الداخلي والخارجي، فإنه يقدِّم تفسيراً، ليس فقط للجسد، وليس فقط للآلات، وإنما لما يجري بينهما، وكاستبدال فعال جديد لنقاش العقل ـ الجسد، فإن السيبورغ هو مفهوم ما بعد ميتافيزيقي. في تفسيري الخاص، يُذكرنا السيبورغ بأن الميتافيزيقيا ليست نموذجاً مجرداً، وإنما علم وجود سياسي: إن الازدواجية الكلاسيكية للجسد ـ الروح ليست ببساطة إشارة فصل وترميز هرمي، إنها كذلك نظرية عن تفاعلهما، وعن كيفية تعلقهما معاً. إنها تشير إلى كيف ينبغي أن نشرع في إعادة التفكير في وحدة) الكائنات البشرية.

ويؤكد بالسامو (1996) على جانبين هامين لسيبورغ هاراوي، بالتحديد أنه يصحح الجسد الاستطرادي بالجسد المفسَّر مادياً. وثانياً، أنه يحمل رابطة مميزة إلى جسد الأنثى. إن المرأة بوصفها 'آخر للنظير'، هي، في الواقع، نتاج صنعي أولي، تم إنتاجه من خلال تفاعل اجتماعي كلي لتكنولوجيات الجنوسة' (دي لوريتيز 1987). ومُترجَمة إلى لغتي، فإن تمثيل هاراوي المجازي للسيبورغ هو نوع من الصيرورة ـامرأة النسوي الذي يتخطى الأنوثة فحسب، وذلك للانفتاح أمام أفق أوسع نطاقاً، وأقل مركزية حول الإنسان إلى حد كبير. وفي هذا الصدد، من المهم، كما أشار بيسترز بذكاء (1998)، أن هاراوي تصف السيبورغ كفتاة: فتاة، بمعنى ليس امرأة كاملة النضج، عالقة في خط مولار (Molar) للتصنيف الطبقي. هذا يؤكد، من ناحية، وظيفة السيبورغ المضادة للأوديبية. ومن ناحية أخرى، تديم ميلاً قوياً كذلك، عند دولوز وغاتاري (باتيرسبي 1998)، لاختيار الفتاة الصغيرة، أليس، بوصفها صانعة للحظة تذبذب الهوية، قبل الدخول إلى الرمزي القضيبي. وتواصل بيسترز، بعدئذ، مناقشة أن سيبورغ هاراوي يمكن مقارنته بجسد دولوز بدون أعضاء، وأن أليس/جسد الفتاة الصغيرة ـ يمكن أن يقدِّم دليل منوِّر في مناقشة الأجساد التكنولوجية في الإعلام المعاصر، ومجتمعات متعددة المعلومات.

إنني أجد في هاراوي مناقشة مماثلة لمطالبتي بنهج أكثر إبداعاً تصورياً، وذو طاقة تخيلية أكثر في إنتاج المعرفة. إننا نحتاج إلى أشكال جديدة من التثقُّف لفك رموز عالم اليوم. وتستلزم التشكيلات كذلك أخلاقيات استطرادية: أن المرء لا يمكن أن يعرف

بشكل ملائم، أو حتى يبدأ بفهم ما لا ألفة للمرء به. إن الذكاء النقدي بالنسبة لهاراوي هو شكل من أشكال التعاطف. ولا ينبغي على المرء أن ينتقد أبداً شيئاً ليس مشتركاً فيه: وينبغي أن يترافق النقد بنمط لاتفاعلي، ولفتة إبداعية، وذلك لتجنب الحبكة الأوديبية لنظرية مركزية القضيب الذكري.

ويعارض السيبورغ كذلك مركزية الذكورية في المادية الجسمانية لما بعد البنيوية. لذا، فإنه في حين أن التشارك بقدر كبير من فرضيات فوكو الأساسية عن النظام المعاصر للحقيقة على أنها 'سلطة ـ أحيائية'، فإن هاراوي تعارض كذلك إعادة تعريفه للسلطة. وبتأييد فكرة جيمسون أن سياسات ما بعد الحداثة تُجعَل ضرورية من قِبل الانهيار التاريخي لليسار التقليدي، وأنها تمثل فرصة اليسار لإعادة إنشاء نفسه من الداخل، فإن هاراوي تلاحظ أن السلطة المعاصرة لم تعد تنجح بالتغاير الذي يُجعل طبيعياً، وإنما عن طريق الربط الشبكي، إعادة تصاميم الاتصال، ووصلات بينية. وتخلص إلى أن فوكو 'يحدد شكلاً من السلطة عند لحظة انهيارها داخلياً. إن الخطاب السياسي ـ الأحيائي يفسح المجال للرطانة التكنولوجية (اللغة الاصطلاحية التكنولوجية) (هاراوي 1990: ص245، ملاحظة 4). هناك نقطتان جديرتان بالملاحظة هنا: أولاً، أن هاراوي تحلل الثورة العلمية المعاصرة بمصطلحات راديكالية أكثر مما يفعل فوكو، وعلى الأغلب لأنها تسندها على أسس المعرفة المباشرة عن تكنولوجيات الوقت الحاضر. وتدريب هاراوي في علم الأحياء وعلم اجتماع العلوم مفيد جداً هنا. وبالمقارنة مع نهجها، يبدو تحليل فوكو لتدريب الأجساد قديماً، بصرف النظر عن كونه، بطبيعة الحال، متمركز حول الذكورية أساساً.

تثير هاراوي نقطة لاحظها دولوز كذلك في تحليله لفوكو، وهي أن الجداول البيانية الفوكولديانية للسلطة تصف ما توقفنا أصلاً أن نكونه؛ ومثل علم رسم الخرائط كله، فهي تعمل *استدلالياً*، ولذلك يخفق في تفسير الوضع في الحال. وفي هذا الصدد، تعارض هاراوي سلطة فوكو الأحيائية بوصفها علم أنساب تفكيكي لذاتانيات النساء المجسَّدة. وفي حين أن تحليل فوكو يستند إلى رأي القرن التاسع عشر لنظام الإنتاج، فإن هاراوي تكتب تحليلها لظروف المرأة في تحليل حديث لنظام الإنتاج ما بعد الصناعي. والمناقشة أن الراسمالية البيضاء للمجتمع الأبوي قد تحولت إلى 'هيمنة علم المعلومات' (هاراوي 1990: ص162)، وتحاجج هاراوي أنه قد تم تفكيك النساء من قِبل التكنولوجيات الحديثة، لقد اختفين من حيز الوكلاء الاجتماعيين المرئيين. إن النظام مابعد الصناعي يجعل

السياسة الجماعية المُعارِضة منتشرة بشكل مُطلَق: ينبغي ابتكار السياسات الجديدة، على أساس فهم أكثر ملائمة للطريقة التي تعمل بها الذات المعاصرة.

توسِّع شيلا ساندوفال رؤى هاراوي في تحليل للاقتصاد السياسي 'للسيبورغات،' مركزة على العناصر البشرية لاستغلال هؤلاء العمال الذين يحصلون على أجر قليل و'يعرفون ألم وحدة الآلة مع الأنسجة البدنية، والظروف الروبوتية، وكذلك، في أواخر القرن العشرين، ظروف السيبورغ التي في ظلها ينبغي أن يضطلع العامل البشري بمعانٍ جديدة' (ساندوفال، 1999: ص 408). وحيث أن غالبية هذه الطبقة الدنيا مكونة من النساء، أو الآخرين الإثنيين، أو المهاجرين، أو اللاجئين، فإن ساندوفال تشدد على الجنوسة ومظاهر الإثنية للحيز الاجتماعي للسيبورغات، والتي تم تجاهلها بشكل جدي في معظم نظريات العولمة. 'حياة السيبورغ: حياة عامل يقذف البيرغر في الهواء، ويتكلم بحديث السيبورغ لبيرغر ماكدونالد، هي حياة ينبغي على عمال المستقبل أن يعدّوا أنفسهم لها بطرق يومية بسيطة' (1999: ص 408). إن سيبورغ هاراوي يثير اهتمام وعي مُعارِض في صميم المناقشة حول مجتمعات تكنولوجية جديدة يتم تشكيلها حالياً، بطريقة تلقي الضوء على قضايا الجنوسة والفرق الجنسي في إطار مناقشة ضرورية أوسع حول البقاء والعدالة الاجتماعية. لذا، فإن السؤال عن علاقات السلطة، والمقاومة الأخلاقية والسياسية، يبرز أكثر من أي وقت مضى، كأمر ذي صلة في عصر معلوماتية الهيمنة.

وتشدد نظريات السيبورغ على أن التعددية لا تؤدي بالضرورة إلى النسبوية (النسبية). وتناقش هاراوي لصالح نظرية تأسيسية متعددة الجوانب لقبول لانسبوي للاختلافات، وسيبورغها مغروس ومجسد، ويسعى إلى ارتباطات وإيضاحات في منظور لامركزي جنوسياً، ولامركزي إثنياً. إنني أجد النتيجة محرِّرة إلى حد الابتهاج. إن أسلوب هاراوي المميز في الكتابة وذو الخصوصية يعبِّر عن قوة اللامركزية التي تفعِّلها على مستوى تصوّري، مجبرة القراء على إعادة التكيّف أو الهلاك. ليس هناك مكان تكون فيه القوة التمكينية أكثر وضوحاً مما هي في معالجات هاراوي للحيوانات، والآلات، والمسوخ، و'الآخرين' المهجنين. وبانغماسها العميق في الثقافة المعاصرة، والخيال العلمي بما فيه مؤيدي التكنولوجيات الحديثة المتمردين، فإن هاراوي مفتونة بالفرق المجسَّد بالآخرين المُعاد تركيبهم، أو المتغايرين، أو المبدَّلين. إن مسوخها التكنولوجية تتضمَّن وعوداً جذابة لإعادة تجسيد ممكنة، وفروق جُعِلت حقيقة. وكونها متعددة، ومتفاوتة، وغير متمدنة،

فإنها تبين الطريق إلى إمكانيات افتراضية متعددة. إن السيبورغ، والمسخ، والحيوان — 'الآخر' التقليدي غير الإنسان ـ هم بالتالي محررين من فئة الفَرق التحقيري، ويتم إظهارهم في ضوء إيجابي أكثر بكل معنى الكلمة. وترفض هاراوي جدلية الآخروية التي يتم في إطارها تفسير هؤلاء الآخرين على أنهم، في الوقت ذاته، ضروريين وعسيري الهضم، وغير ملائمين/أو جُعلوا كذلك، وبالتالي غرباء. إن قوة موقف هاراوي هو في أنها تجنبت هذه الخطة التصورية بكاملها. لقد قفزت أصلاً إلى الجانب الآخر للانقسام الكبير، وهي مطلعة تماماً على عالم ما بعد الإنسان. إن معرفة هاراوي الأساسية بالتكنولوجية هي الأداة التي تيسِّر هذا القفزة النوعية؛ وفي هذا الصدد، هي حقاً باحثة في المسوخ والتشوهات السيبرانية (cyber).

من ناحية أخرى، فإن مشاكلي مع السيبورغ هي مشاكل مفاهيمية. وأعتقد أن تعريفاً بديلاً للذات هو أمر ضروري، وحتى مرغوب فيه؛ وبالتالي لا يمكنني أن أشارك في تفضيل هاراوي لممثل ما قبل الإنسان. إن الأمر ذاته ينطبق على الجنسانية والفرق الجنسي: مهما كان القدر الذي قد يصفعوا به بالميتافيزيقيا، فإنني أعتبرهم مغروسين بنيوياً في الذاتانية لمجرد التخلي عنهم كخصائص عفا عليها الزمن لذات سيبرانية. ويبدو لي أن سيبورغ هاراوي لم يُبت فيه، ليس فقط في قضية الرغبات، والتخيلات، والتعريفات اللاواعية، وإنما كذلك على مستوى أساسي أكثر، مثل ما إذا كان السيبورغ مجنَّساً بأي حال. إنني أتفق مع إيريجاري، ولا يمكنني أن أدرك وضع ذات خارج الجنسانية، بالرغم من أنني أؤيد بدونتها (nomadizing)، وجعلها معقدة، ومتعددة، ومتناقضة داخلياً. ومهما يمكن أن تكن الذات معقدة، فمع ذلك، هي أو هو، أمر ليس غير محدد، ولا غير متميز.

• • •

ذكوريات جديدة أم ألعاب للصبيان؟

لقد كانت إحدى مناقشاتي، حتى الآن، أن التخيل الاجتماعي حول الأجساد التكنولوجية يتم إغواؤه بنزوة الهروب من الجسد. وهذا يردُّ النساء إلى موقع إعادة نقش الطبيعي، وعلى الأغلب في شكلها المادي/الأمومي. ومع كون الاصطناعي التكنولوجي متوضع في حيز عبر جنسي، والأنثوية مرتبطة، مرة أخرى، مع الطبيعي، فإن الجسد

الرئيس المجنَّس هو ذكر، وما تركز حوله النقاشات، التي هي محل نزاع، عن الهويات الافتراضية، هو الذكورية.

• • •

في عمله المبدع عن الذكورة، والفاشية، والحرب، فقد أشار كلاوس تيفيلايت إلى أن 'معدنة' جسد الذكر يعبر عن إحساس متنام بهشاشة، وأزمة في الهوية الذكورية. وعن طريق التعويض، وحتى على حساب خسارة كاملة للبشرية، فإن الذات الذكوري يحمي جسمانيته بدرع الحصانة الذي لا يمكن اختراقه. ويختار بوكاتمان هذه النقطة ويوسعها، بحيث يلعب الجسد المدرّع للسيبورغ الذكوري ضد طروقية (مطواعية) الإنسان. إنها معركة غير متكافئة، ولكن الإنسان، مهما ضُرب، لا يزال معلقاً هناك، يقاتل من أجل إقراره، وفخور بأن يكون من لحم!

إن الذكورية المفرطة لعدوانية السيبورغ المُعسّكَر هي استجابة رعب للإنسان الذكر الذي يحاول أن يقاوم تقادمه المتنامي. وهي كذلك استجابة كره للنساء للدور المُهدِّد بشكل كامن للتكنولوجيات التي تحفز نوعاً من الاستهلاك السلبي المرمَّز ثقافياً على أنه أنثوي أو مؤنث. إن الجسد المعدني الذي لا يُختَرَق وغير الملوث: نوع من الخيال الفاشي التكنولوجي للاكتفاء الذاتي. وقد ناقشت كونستانس بينلي (1985) وتشير هذه الإعادة لتشكيل الذكورية كقاتل ــ سيبروغي عدواني إلى أن المجتمع الأبوي على استعداد للاستغناء عن الحياة البشرية برمتها أكثر من الاستغناء عن تفوق الذكورية. وبتعبير آخر، فإن أنموذجاً مفروضاً ثقافياً، مثل السيبورغ، هو كذلك متناقض بنيوياً من حيث الجنوسة، ولكنه تقليدي تماماً في ميوله السياسيه.

في الوقت ذاته، وحيث يستمر هذا النوع من إعادة التفاوض عن هوية الجنوسة، فإن فجوة الجنوسة في استخدام الحواسيب، وفي قدرة النساء على الوصول إلى إلمام بأساسيات الحاسوب، ومعدات الإنترنت، وغيرها من الأجهزة التكنولوجية باهظة الثمن، وكذلك مشاركة النساء في برمجة وتصميم التكنولوجيات، سيستمر في النمو على نطاق أوسع. وبشكل مماثل، فإن الفجوة بين العالمين الأول والثالث في الوصول إلى التكنولوجيات سيستمر كذلك (أينشتين، 1998). وتقوم الثقافة الغربية، في فترات التطور التكنولوجي دائماً، بتكرار بعض أكثر عاداتها استمرارية، لا سيما الميل نحو خلق تباينات وتنظيمها

هرمياً. لذا، فإنه في حين أن التكنولوجية تبدو أنها تعِد بعالم بعيد عن فوارق الجنوسة، فإن فجوة الجنوسة تزداد اتساعاً. إن كل ما يقال عن عالم تيليماتي (تكنولوجيا المعلومات والاتصالات معاً) يخفي استقطاباً متزايداً دائماً للموارد والوسائل، حيث تكون المرأة هي الخاسر الرئيس. لذا، فإن هناك إشارة قوية إلى أن تحوّل الحدود التقليدية بين الجنسين، وانتشار جميع أشكال الاختلافات من خلال تكنولوجيات جديدة، لن يكون محرِراً بقدر ما يريدنا الفنانون السبرانيون، ومدمنو الإنترنت أن نعتقد.

أحد أكبر التناقضات للصور الرقمية هو أنها تدغدغ مخيلتنا، وتعِد بعجائب وروائع العالم اللاجنوسي، في حين أنها، في الوقت ذاته، تُنتِج بعض من الصور العادية والمملة لهوية الجنوسة، وكذلك علاقات الطبقة والعِرق. وتدغدغ صور الواقع الافتراضي كذلك خيالنا، كونها سمة أسلوب تمثيل للإباحية. وكأن البؤس المُتخيَّل لم يكن كافياً، فإن ما بعد الحداثة موسومة بتأثير واسع الانتشار، وبنقلة نوعية إباحية في كل مجال من مجالات النشاط الثقافي. وتُعنى الإباحية أكثر فأكثر بعلاقات السلطة، وأقل فأقل بالجنس. ففي الإباحية التقليدية كان الجنس وسيلة لإظهار علاقات السلطة. واليوم يمكن لأي شيء أن يصبح وسيلة: الثقافة القادمة للإباحية تعني أن أي نشاط أو إنتاج ثقافي يمكن أن يصبح سلعة، ومن خلال هذه العملية يعبِّر عن اللامساواة، وأنماط الإقصاء، وتخيلات الهيمنة، والرغبات في السلطة والسيطرة (كابليه 1987).

إن الافتقار إلى الإبداعية للواقع الافتراضي ملحوظ أكثر إذا قارنته بإبداع بعض الفنانات. وبالمقارنة، تكون التفاهة، والتحيز الجنسي، والطبيعة المتكررة لألعاب الفيديو المصممة على الحاسوب، مروّعة. وكالعادة، في أوقات التغييرات والاضطرابات العظيمة، تولِّد إمكانية الجديد مخاوف كبيرة، وقلق في بعض الحالات، وحتى حنين للأسلوب السابق.

إن الاستراتيجية الأكثر فعالية للنساء تبقى في استخدام النساء للتكنولوجيا لنحرر خيالنا الجماعي من العضو الذكري وقيمه الإضافية، والمال، والإقصاء، والهيمنة، والقومية، والأنوثة الأيقونية، والعنف المنهجي. على سبيل المثال، كتاب كاثرين بيغيلو *أيام غريبة* *(Strange Days)*، يحاكي ويعرِض في الوقت ذاته الصلات بين تكنولوجيات التفاعل المعاصرة، والثقافة البصرية، وصناعة المخدرات والمواد الإباحية. وفي فيلمها، يكون

'الحبّار' وسيلة لاسلكية تنقل الأحاسيس النفسية الجنسية، والتي يمكن إعادة عرضها في شكل قرص مدمج (CD)، ينتج تجارب هلوسة داخل المُشاهد. هذه الصور مستمدة من تجارب الحياة الواقعية من أعنف نوع، قريب من 'أفلام العنف والدعارة'. ويمكن محاكاتها بواسطة نقل حسي عصبي، من خلال القشرة الخارجية للدماغ. ويتم إعلان أن شبكية العين قد عفا عليها الزمن، وكذلك التحديق البشري. ويتم تحفيز المحاكاة والهلوسة بواسطة تكنولوجية تحاكي وتجعل الجهاز العصبي البشري يعمل خارج الجسد أيضاً.

وتبقى النقطة الرئيسة هي: هناك فجوة مصداقية بين الوعود بواقع افتراضي، والفضاء السيبراني ونوعية ما يوصله. وبالتالي يبدو لي، على المدى القصير، أن هذا الحقل التكنولوجي الجديد سيعزز فجوة الجنوسة، ويزيد التباعد بين الجنسين. لقد عدنا إلى الاستعارة المجازية للحرب، ولكن موقعها هو العالم الواقعي، وليس العالم الافتراضي للذكورية التجريدية الفائقة. ومناصروها ليسوا صوراً حاسوبية، وإنما الوسائل الاجتماعية الحقيقية للمشاهد المدنية لما بعد الصناعية.

خلاصة

فيما يتعلق بالثقافة السيبرانية، فإنني أعتقد أن من المهم الابتعاد مسافة متساوية عن خطرين ذوا علاقة. من ناحية، انتشاء المتفائلون المحترفون الذين يؤيدون انتشار الاختلافات، ويعِدون بديمقراطية إلكترونية للمواطنين المتضررين من 'الرغبة في التوصيل بأسلاك' (جون بارلو، نِك نيغروبونتي، وآخرون)، كدواء لجميع الأمراض: أو تفاؤل بارعو ـ التكنولوجيا (تكنو ـ نيردز) الذين يتمسكون بالتكنولوجيا المتقدمة، ولا سيما الفضاء السيبراني، على أنها الإمكانية لرغبات متعددة في التوسع، أو كليّة الوجود، أو الهروب. ومن ناحية أخرى، فإنني لا أتفق مع رُسل القدَر المتعددين الذين ينتحبون على أفول العالم التقليدي، وتحوّل الحنين للماضي إلى برنامج سياسي، ناهيك عن أولئك، مثل أونابومبر* (Unabomber)، الذي وقع في فخ العنف الرهيب. هذه النبرة التحذيرية قد تكون العلامة التجارية لتوليد المفكرين الذين لا يزالون يتذكرون، بابتسامة تهكمية، آلاتهم الكاتبة اليدوية الأولى، وهم يعملون على حواسيبهم التي بحجم الكف (palmtops)

* وهو تيد كازينسكي الذي قام بإرسال عدد من الرسائل المتفجرة في الولايات المتحدة قبل إلقاء القبض عليه من قِبل مكتب التحقيقات الفيدرالي (FBI).

اليوم. إن سرعة التغير التكنولوجي هي كبيرة لدرجة أن الكثيرين منا لا يزال يحتفظ بمسجلاتنا ذات الـ 45 دورة في الدقيقة (الاسطوانات)، ناهيك عن الاسطوانات الفونوغرافية المطولة: مرعوبين، ومع ذلك عنيدين، ونجازف بتحويل منازلنا إلى متحف لوسائط 'ميتة'!

لذا، أفضل أن احتفظ برأي معتدل إزاء ما أعتبره التحدي الكبير للنظرية الاجتماعية المعاصرة، والممارسة الثقافية، على الأخص كيفية جعل التكنولوجيات الجديدة تعمل على تعزيز الذات المجسَّدة. ولكن هذا لا يعني أنني لن أكون كذلك ناقدة للخيال الخاص بالمسوخ السيبرانية بحد ذاته. إن هدفي المحدد في هذا الصدد هو التوجُّه الذي أعتبره عدمي، ويختص في تأكيد أن الجسد هو شيء زائد، وفي لاعلاقيته المزعومة، خشية اختزاله إلى 'لحم،' أو إلى حالة الطفيلي المألوفة، والوهمية التماهية 'للبشر.' ومن المفارقة أن هذا يؤدي إلى تسريع ورفض فنائه على حد سواء، وجعْل الألم الجسماني والمعاناة من عدم الصلة في العملية. ومقابل هذه التفاصيل أود أن أؤكد مجدداً على علامتي المادية، وأن أبقى حتى النهاية فخورة بأن أكون من لحم!

لقد أضحت التكنولوجيا تحدياً ـ إنها الفرصة التي منحناها لأنفسنا، كثقافة، لإعادة اختراع أنفسنا، وعرض بعض الإبداع. وينبغي أن تساعد التكنولوجيا في التطور البشري. وإذا لم يكن السؤال هو: 'ماذا نكون نحن؟'، وإنما 'من نريد أن نصبح؟'، عندئذ تكون الخطوة التالية هي: كيف يمكن للثقافة التكنولوجية أن تساعدنا في تحقيق هذا؟ وبالتالي أود أن أعيد تحديد مسألة التكنولوجيا في إطار من تحدي التغيير، أو التحويل، الذي أعتبره أساسي لكل من تخطيط الحاضر، والعمل نحو مستقبل بنّاء. إننا نحتاج، عوضاً عن ذلك، إلى تعلُّم كيف نفكر بشكل مختلف، وناقد للذات أكثر. إن 'نحن' في السؤال تشير إلى أولئك الذين يشغلون مركزاً ـ أي مراكز متعددة المواقع التي توضِّع معظم سكان شمال العالم في موقع ذو ميزة بنيوية: البعض أكثر من الآخر، بطبيعة الحال ـ ولكن الكل أكثر من معظم سكان هذا الكوكب الآخرين. إن الاعتراف بمشاركة الفرد، وتقاسم مواقع السلطة هما نقطة البداية للطريقة الخرائطية، والمعروفة كذلك في الحركة النسوية على أنها سياسة الموقع.

خلاصة القول: عند انتقاد العجز التخيلي لثقافتنا، بمعنى عجزنا الجماعي للعثور على

تمثيلات ملائمة لنوع الذوات البدوية المجسَّدة التي أصبحناها بالفعل ـ أنفس مركبة، ومعقدة، ومتعددة الطبقات ـ لقد استكشفت ذلك النوع من النقلات التصورية والتمثيلية لمنظور سيكون ضرورياً ليتم قبول التغييرات والتحولات في عمق الذاتانية، وبالتالي تحقيق أثر دائم على الحيّزين الاجتماعي والثقافي. لقد انتقدت نزعة الحنين التي تصف التغييرات، ولا سيما التكنولوجية منها، بطريقة تشككية تجعلها 'مرعبة،' أو مرَضيّة، أو منحطّة، أو مُهدِّدة. كما قدَّمت كذلك قراءات موازنة لهذه التغييرات بحيث تلقي الضوء على إيجابياتها وقوتها.

أحد مخاطر "الخداع" التي تحيط بالمسوخ (المعدنية) في الثقافة السيبرانية هو ذلك الخاص بإعادة إنشاء نواة صلبة، ورؤية وحدوية للذات، تحت غطاء التجزيء التعددي. وبلغة البداوة الفلسفية، قد يُنتِج هذا خداع التعددية الكمية التي لا تستلزم أي نقلات نوعية. ولتجنب هذا المأزق، الذي يتطابق مع الابتهاج الليبرالي الحديث لميول سياسية معاصرة أكثر، فإنني أعتقد أنه من المهم انتقاد التحالف الفظيع للسيبورغات مع مفهوم البرجوازية التقليدية للفردانية والنتائج الجانبية في التسليع والاستهلاكية اللتان تُنتجان عنه.

إن إحساساً قوياً بالمادية المجسَّدة والموطَّدة، هو إحساس ذو علاقة وثيقة بمهمة إعادة التفكير بالعلاقة التكافلية بين البشر والآلات، وفي الأثناء تجنُّب الخداع. لقد اتخذت موقفاً واضحاً، حيث أريد أن يكون بعيداً بشكل متساو عن الانفصال المخادع عن الجسد، وأوهام الهروب، والمفهوم المُعاد إنشاؤه والممركز للفردانية الليبرالية. وقد قمت بتقديم تفسيري الخاص عن الأجساد التكنولوجية، وعن شبكة علاقات السلطة، والآثار التي تعبر فيها. لقد خلَصتُ إلى أن الخداع التكنولوجي للعقلية الاستهلاكية لا يقوم بالتخلص من نماذج تقليدية جداً للإقصاء والهيمنة، ولا يقوم بحلها. ولا أرى في إعادة تحديد الاستحقاقات التقليدية لموقع الذات المُعدّ ليتوافق مع هوية أوروبية ذكورية بيضاء ومتغايرة جنسياً ضمان لقدر كبير من التقدم. ولا يساعد في إعادة تشكيل الأنوثة على أنها الآخر التقليدي للرجل، ولا البياض كموقع لميزة بنائية جُعِلت طبيعية. وفي بعض الحالات، تقوم الثقافات التكنولوجية حتى بتعزيز بعض أسوأ السمات للأنظمة التقليدية للسلطة، باستخدام إدارة المخاوف التي أثارتها التغييرات كاختبار مُسبَق لاستعادة التسلسلات الهرمية التقليدية.

في تحليلي للتخيلية الاجتماعية لمجتمعات أواخر فترة ما بعد الصناعية، فقد قمت باختيار بعض الاتجاهات في تمثيل النساء بالآلات. أحد هذه الاتجاهات هو أن النساء والآلات مرتبطين بشكل وثيق. وفي الواقع أنه في الحداثة تعمل الآلات غالباً بمثابة بديل لمهام مُنجزَة اجتماعياً من قِبل النساء. وذلك ينطبق كذلك على الأجهزة المنزلية، كما ينطبق على البديل الجسدي المتسم بإثارة جنسية في فيلم *ميتروبوليس*. وبسبب هذا الارتباط المحفَّز اجتماعياً، والمفعَّل بثقافة شعبية، ولا سيما السينما، فإنه يتم إظهار النساء والآلات على أنها في تنافس مع بعضها البعض. وما تتنافس من أجله هو، على الأغلب، اهتمام الذكر، سواء كان ذلك اهتمام الأب أو الشريك الجنسي (المغاير). وليس من المستغرب إذن أن النساء دائماً متشككات بالتكنولوجية، وحذرات من الآلات. إن لمسة خفيفة من رُهاب التكنولوجية هو أمر مفهوم، في ضوء تطابق جسد الأنثى مع بديل جسدي مُعاد إنتاجه ميكانيكياً.

هذا يتغير مع قدوم آلات وإلكترونيات ما بعد الحداثة. إن الدرجة المتزايدة لدمج التكنولوجية من قِبل البشر تنقل كذلك أسس التفاعل بين النساء والتكنولوجية. وقد ناقشت سابقاً في هذا الفصل أنه في حين أن المرأة كانت في الحداثة مرتبطة بالتكنولوجيا، وفي ما بعد الحداثة تمثَّل الأنثوية الأمومية/المادية على أنها مدمجة فعلياً في العقدة التكنولوجية. هذه الدمج له تأثير إعادة نقش الأنثوي كموقع لتفاعل بيولوجي، ولدمجه في آلات الصناعي التكنولوجي. وهذا ينطبق كذلك على أن المجال التكنولوجي لم يعد موقعاً لنقش الأنثوية، وإنما حيزاً للاتحديدية الجنسية، التي قدمتها من حيث التخيل العبر ــ جنسي. عند قراءته إلى جانب إعادة حصر النساء في دور الإنجاب المُسيطَر عليه تكنولوجياً، فإن هذا التحول في الرأي هو أمر إشكالي.

في الواقع أنه للوهلة الأولى فإن الطبيعة الجنسانية الحائرة لهذه التكنولوجيات الجديدة، وبالوعود بإعادة بناء لانهائية، وتعريفات الهوية الجنسية التي تستلزمها، قد تظهر جذابة. ومن هنا لهجة الحماس التي تميز عدداً كبيراً من النسويات ــ السيبرانيات. من ناحية أخرى، وبتدقيق عن كثب أكثر، أود أن أناقش أن هناك مجالاً واسعاً للقلق. وفي الواقع، كما هو الحال غالباً في الوعود 'بانفتاح' عبر ــ جنسي، فإن إجلاء المؤنث ليس بعيداً. ولن تكون تلك مشكلة بحد ذاتها؛ إنني أتوق إلى التجاوز لجدليات الفرق الجنسي

المفهوم على أنه تغيُّر نحو الأسوأ. والمشكلة هي أن هذه النقلات في المنظورية، والتغييرات، والتحولات لا تأتي من فراغ. وهي ليست مجرد تأثيرات الاستراتيجيات النصية أو الاستطرادية. هذه التحولات هي، في الواقع، متأصلة، ومجسَّدة في التاريخية الخاصة للسياق الاجتماعي الذي يفسِّر التكنولوجيات على أنها محرِّرة، بينما يتم استخدامها للغايات الأكثر تحديداً، وربحية، ومحافظة جنسياً. إن الأمثلة عن التكنولوجيا الحيوية، وتكنولوجيا الإنجاب، وعن وصول النساء إلى تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، هي أمثلة هامة في هذا الصدد.

من هنا التزامي بمقاربة مادية إلى تحليل الثقافة المعاصرة، التي كنت أدافع عنها طوال هذا الكتاب من حيث الحاجة إلى أوصاف خرائطية للتغييرات التي تحدث في مجتمعات ما بعد الصناعية، وفي تصوارتها. إن الإشارات في موقفي هي ذات جوانب متعددة: على الجبهة النظرية، أصبحت أشعر باستياء كبير تجاه المداخل القائمة على أساس رمزي، وذات منحى تحليلي نفسي إلى 'الدراسات الثقافية.' وبشكل خاص أكثر، إنني قلقة من تجاهل، أو طمس الشروط المادية، مادية بُنى الدلالة، التي تقتضيها هذه الأساليب اللغوية ضمناً. إنني قلقة أكثر حتى إزاء الهوة التي تتسع بين هذا المدخل 'الثقافي' والمدخل السياسي ذو المنحى الاجتماعي.

ورداً على هذا، وفي محاولة لجسر هذه الهوة، أود أن أشدد مجدداً على الحاجة إلى نوع فلسفة للبداوة المجسَّدة والمترسِّخة. هذا ينطوي على إيلاء الاهتمام لتضمين متزامن ومتبادل لقضايا الثقافة والسلطة، والبُنى والاقتصاديات السياسية ذات الأهمية. وللتفكير في التزامن لهكذا تأثيرات، فقد ناقشت من أجل تعريف جديد للذات في التماشي مع البداوة الفلسفية. وهذه ستكون ذاتاً تجمع نقلات نوعية مع رفض صارم للفرادنية الليبرالية، وتربط المعنى المميز للتفرديّة مع احترام للتعقيدات والترابطات التبادلية. وهذه جماعية التوجّه، ومحددة خارجياً، ومتعددة، وتفردها هو نتيجة إعادة تحويل متواصل مع قوى متعددة.

إن هكذا رؤية للذات تتطلب إعادة تعديلات كذلك في أنماط الرغبة. وتتم كذلك إعادة التفاوض على الجنسانيات، وإعادة تشكيلها على طول محاور متعددة، وبدوية، وبالتالي متناقضة بشكل كامن. من ناحية أخرى، وتماماً عبر هكذا تعدديات، فإنني أشدد

من جديد على تكرار عملية 'التأنيث' لحساسية الذوات البدوية، من حيث الانفعالية، والسلاسة، ومسامية الحدود، والعلاقات المتبادلة المتواصلة. لقد فسَّرت هكذا عملية 'للصيرورة ـ امرأة' من حيث فكرة 'التسامية المحسوسة' التي اقترحتها إيريغاري، وفكرة دولوز للتسامية التجريبية.

هذه قضية شائكة، وذلك لأنه من الواضح أن 'الصيرورة ـ امرأة' المعمَّمة على الهويات الجنسية للذكر والأنثى على حد سواء، وضبابية الحدود النسبية بينهما هي إحدى سمات مجتمعات ما بعد الصناعية. ولدي شكوك جدية إزاء ما إذا كان هذه النوع من الصيرورة امرأة هو فعلياً خطوة نحو الأمام لجميع الأطراف المعنية. من ناحية أخرى، فإن الفكرة هي أن عملية تأنيث كهذه، مع الضبابية الناتجة لحدود الفرق الجنسي، هي مهيمنة تماماً ثقافياً. وكما ذكرت سابقاً، في التخيل التكنو ـ مسوخي لما بعد الحداثة، وكذلك في الخداع المحيط في 'الآخر' الآلي، فإن الأنثوية المفهومة على أنها تمثيل للمرأة مفسَّر اجتماعياً على أنها الآخر للمماثل تجد نفسها في مجموعة من المواقع التقليدية. ومرة ثانية تكون مشابهة للإنجاب البيولوجي، بالرغم من أن هذا قد أعيد رزمه تحت غطاء اللاتحديدية الجنسية، أو التطويع الجنوسي، المدفوعان تكنولوجياً. وبتفسير دولوز، فإن هذا الميل يميز الصيرورة ـ امرأة للرجل، وكذلك لرؤية النساء القائمة على الأغلبية. وهكذا، فقد ناقشت أن فروقاً أوضح هي ضرورية لعملية الصيرورة ـ امرأة/حيوان/حشرة/آلات. إن الصيرورات للأغلبيات لا تتطابق مع الصيرورات للأقليات، وتستمر في إنتاج تخيلات اجتماعية مختلفة بشكل لافت. وأثناء التشديد على هذه اللاتماثلية، فقد أثنيت على عملية 'الصيرورة ـ ضمن الأقليات' كعنصر هام في إعادة تحديد موقع الذاتانية. وبعبارة أخرى، قد يكون الأمر منطو على تناقض إذا كانت الصيرورات البدوية متطورة مراحلياً (unilinear)؛ ينبغي أن تكون جذمورية، هذا يعني أن تكون معقدة ومتنافرة. ويبقى الفرق الجنسي محوراً للتمايز في هذه العملية.

إن الخيال، والوعد، والتوق المحفِّز اجتماعياً للاتحديدية الجنسية، وانتشار لمواقع الجنوسة، ليست، في رأيي، تقدماً فعلياً لا في تمثيل الأنوثة ولا في ظروف الحياة الواقعية لأولئك الذين هم مرجعيات تجريبية للأنثوية. لذا، ومرة أخرى، أود أن أنشر ملاحظة تحذيرية هامة جداً عن أثر التكنولوجيات الجديدة وقوتها التحريرية الكامنة. ويتزايد قلقي من قضايا الإثنية، ومن التمييز الواضح لعمليات الوصول إلى مشاركة في التكنولوجيات

الجديدة. وكما عبر آينشتين (1998) عن ذلك بأن 'البذاءة العالمية' لعلاقات السلطة المستمرة، والإقصاءات البنيوية، والهيمنة تهزأ من البشائر التحررية للتكنولوجيات الجديدة.

وفي الوقت ذاته، لا أريد أن أتقهقر إلى الرهاب التكنولوجي التقليدي الذي ميّز كثيراً من الحركة النسوية. وأريد فقط أن أناقش من أجل أشكال جديدة من التجريب، والمناقشة، وتطبيق التكنولوجيات على الاحتياجات، والتطلعات، وتصورات النساء، والنسويات، والمناهضين للعنصرية، وذوات سياسية أخرى. وعلى الصعيد السياسي لما بعد الحداثة، وفي ظل تأثير القوى المتناقضة الفاعلة في الوقت الحاضر، فقد ناقشت أن الجسد قد عاد بقوة، ولكن كما هو الحال غالباً في التكرار، فإنه لم يعد إلى الموقع ذاته بالضبط. وقد قامت ثورة الشبان في سياتل، وأشكال أخرى من المقاومة السياسية المرتبطة بالأرض، بعرض أشكال بشرية مجسَّدة نصف عارية مع النقش: ' *هذا* الجسد ضد الأغذية المعدّلة وراثياً. ' وكانت معظم الأجساد التي تم أخذ صور لها، أو تصويرها سينمائياً، أجساد إناث. ومطالبتهن بخصوصية لأجسادهن تصدمني كشكل سياسي للماهيوية الاستراتيجية التي ترث تكتيكات النسوية 'لأجسادنا، أنفسنا،' ولكنها تعرضها كذلك لآفاق أوسع.

إن الفرق الجنسي، منذ كونه علامة حدودية، قد أصبح نقطة انطلاق لتوسع وتعبير عن فروق متعددة، تمتد أبعد من الجنوسة، ولكن أبعد من الإنسان أيضاً. إن ظهور الأرض (earth)، و'الأرض ـ الآخرون' كذوات سياسية، هو مؤشر أكيد عن هذا التحوُّل في الرأي. وأريد أن أفسر هذا الأمر بالفلسفة الاقتصادية للبداوة، كمحاولة لإعادة التفكير بطريقة مادية بالشبكة المعقدة من العلاقات التي تميز علاقة المرء المعاصرة ببيئته. وعلى أساس نظرية إيريغاري عن الأنثوية الافتراضية، ونظرية دولوز عن الصيرورة ـ امرأة/حيوان/آلة/ غير مُدرَك، فإنني أود أن أناقش أن هذا نوع جديد من الذاتانية السياسية التي لم تعد تفترض الذات الوحدوية، والبديهية للحداثة، أو لحركة نسوية ذات 'وجهة نظر.' إن هذه، في الواقع، ذات لاوحدوية، ومتعددة، ومعقدة، تعيش في عدة مواقع، وتتنقل بينها، بالرغم من أن ذلك لا يتم دائماً بسهولة.

إن ذوات سياسية من هذا القبيل تتنقل في خلفية مشهد العالم ما بعد الصناعي، وعلى أطلال الوضع مابعد النووي. تتحرك الذات في اقتصاد سياسي من الرعب أو القلق

بشأن الحادث الوشيك والحقيقي، والفاجعة المُحرقة للكارثة في الداخل والخارج. إن التكنولوجيا هي وسيط فعال لهذه المخاوف، وعامل رئيس في تحقيقها. ويدحض النووي، تاريخياً، وعد حركة التنوير بالتحرر من خلال العقلانية. وأزمة مابعد النووي تتسم بالخوف من التلوث، والهجمات الفيروسية التي تنتج عن كارثة تطورية (نشوئية)، وأزمة انحطاط بيولوجي، وانهيار أيضي. إن أعمالاً فنية، مثل *الاصطدام* لبولار وكرونينبيرغ، هي أعمال تنفيسية من حيث أنها تطرد الخوف بتحقيقه. نتيجة لذلك، يقومان بتمثيل جماليات 'الواقعية المؤلمة،' نقطة اللاعودة المكسوة باللحم، التأثير القاتل للأجساد في ميدان قاتل لسرعة محضة. كما يشيران إلى أخلاقيات تقييمات المحافظين الجدد للمخاطر والمخاوف، والتي بدورها تعرب عن الشكوكية تجاه مزيد من الخطابات الفوقية الطنانة، مثل الماركسية، والتحليل النفسي. لقد قمت بوصف هذا الأمر على أنه وعي سياسي أكثر برودة، وأكثر قساوة نوعاً ما.

والتزاماً بوعدي الأولي بأن الميول السياسية تبدأ برغباتنا، وهذه الرغبات تفوتنا، في كونها القوة الدافعة التي تسيّرنا، وأريد أن أناقش أننا نحتاج إلى الإعراب عن انفعالات سياسية بطرق ملائمة لحالتنا التاريخية. هذا يشدد على ضرورة أخذ التأثيرات السياسية للانفعالات على محمل الجد. وهذا يعني، من أجل تفسيرها، أن هناك حاجة لرسم خرائط تفصّل المواقع المختلفة المجسَّدة والمتأصلة. وينبغي وضع الحوارات الفكرية حول تبادلات الرأي لخرائطيات خصوصية، في تحالف جدي مع قرّاء من البدو الرحَّل.

وبقول كل هذا، فإنني لا أزال متحمسة للتكنولوجيا إلى حد كبير، ومفعمة بالأمل إلى أقصى حد. وبما أنني ابنة زمني، فإنني واقعة في حب التغييرات والتحولات، ومنفعلة جداً إزاء التطورات الرائدة التي شهدتها في حياتي. ولن ينجح الحنين للماضي ولا اليوتوبيا. إننا، في الواقع، نحتاج إلى قفزة نحو إعادة ابتكار خلاّق لظروف الحياة، والانفعالية، والتشكيلية للنوع الجديد من الذوات التي أصبحناها للتو. وفي غضون ذلك، فإننا بحاجة إلى العيش مع تحولات وعمليات، وأوضاع وتحولات في الوسط. ومن حيث الممارسة النظرية، أود أن أوصي بأن لا نندفع قدُماً لتسريع حلول للتعقيدات التي بالكاد يمكننا تفسيرها. دعونا، بدلاً من ذلك، نتريث لفترة أطول قليلاً في باطن التعقيدات والتناقضات، مقاومين الخوف من وقوع كارثة وشيكة. دعونا نأخذ *وقتنا* نمر بهذه العمليات. فالوقت هو كل ما يحتاجه المرء.

لذا، فليس هناك متسع من الوقت أو مجال للحنين للماضي. إن ذوات دولوز الرحَّل المهجنين، والصيرورة ـ امرأة المتعددة للمرأة والمُشغَّلة نسوياً ، وامرأة إيريغاري بوصفها ليست امرأة، وسيبورغات هاراوي، ليست مختلفة عن ميدوسا سيكسو الجديد، تُذاب غالباً في التخيل الاجتماعي ذو الطراز القديم، كمنحرفين مسوخ، ومهجنين ومخيفين. من ناحية أخرى، ماذا لو كان مصدر الخطأ هنا، هو التخيل الاجتماعي ذاته الذي يمكنه أن يسجل تغييرات من هذا الحجم فقط على سجل انحراف أخلاقي مذعور؟ ماذا لو كان هؤلاء الآخرين غير المبرمجين أشكالاً من الذاتانية التي كانت ببساطة تتجاهل ظل المنطق الثنائي، والسلبية، وتحركت قُدماً؟ ومن خلال التغيير المدهش (meta(l)amorphoses)، المسوخ (المعدنية)، فإن عمليات التحول للذات تمضي قُدماً. إذن، ماذا لو كانت هذه الذات الجديدة تظهر، وتشعر، وتبدو غير عادية؟ إنه/إنها مسخية، ومختلطة، ومهجنة، وجميلة، و، خمّن ماذا ...؟ إنه/إنها تضحك!

[2003]

ملاحظات

إنني ممتنة لأنيك سميليك لتحليل أنواع أفلام المهووس بالكمبيوتر والسيبورغ.

مراجع

Balsamo, Anne 1996: *Technologies of the Gendered Body*. Durham: Duke University Press.

Battersby, Christine 1998: *The Phenomenal Woman: Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity*. Cambridge: Polity.

Bukatman, Scott 1993: *Terminal Identity: The Virtual Subject in Post-modern Science Fiction*. Durham, NC: Duke University Press.

Foucault, Michel 1977: 'Preface.' In Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Anti-Oedipus*. New York: Viking Press (English original).

Grosz, Elizabeth 1994: 'A Thousand Tiny Sexes: Feminism and Rhizomatics.' In C. V. Boundas and D. Oikowski

(eds.), *Gilles Deleuze and the Theatre of Philosophy* London and New York: Routledge.

Hall, Kira 1996: 'Cyberfeminism.' In Susan C. Herring (ed), *Computer-mediated Communication: Linguistic, Social and Cross-cultural Perspectives*. Amsterdam: John Benjamins.

Haraway, Donna 1990: *Simians, Cyborgs and Women:The reinvention of Nature.* London: Free Association Books.

Kappeler, Susan 1987: *The Pornography of Representation.* Cambridge: Polity.

Lauretis, Teresa de 1987: *Technologies of Gender.* Bloomington, IN: Indiana University Press.

Pisters, Patricia 1998: 'From *Eye to Brain: Gilles Delenze: Refiguring the Subject in Film Theory*'. Ph.D. dissertation: Amsterdam.

Sandoval, Chela 1999: 'Women Prefer a Choice.' In Jenny Wolmark (ed.). *Cybersexitalities*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Springer, Claudia 1996: *Electronic Eros: Bodies and Desire in the Postindustrial Age.* Austin: University of Texas Press.

Squier, Susan 1995: 'Reproducing the posthuman body: ectogenetic fetus, surrogate mother, pregnant man.' In Judith Halberstam and Ira Livingston (eds.), *Posthuman Bodies*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 113-34.

Turkle, Sherry 1995: *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet.* New York: Simon & Schuster.



(Bibliography) المراجع

1792–1920

Addams, Jane. (1910). *Twenty Years at Hull House*. New York: Macmillan.

Anthony, Susan B., Elizabeth Cady Stanton, and Matilda Joslyn Gage. (1922). *A History of Woman Suffrage*. New York: Fowler and Wells. (Originally published 1881.)

Bebel, August. (1910). *Woman and Socialism* (Meta Stem, Trans.). New York: Socialist Literature. (Originally published 1885.)

Butler, Josephine. (1868). *The Education and Employment of Women*. London: Macmillan.

______. (1869). *Woman's Work and Woman's Culture: A Series of Essays*. London: Macmillan.

Caird, Mona. (1897). *The Morality of Marriage and Other Essays on the Status and Destiny of Woman*. London: G. Redway.

Catt, Carrie Chapman. (1897). *The Ballot and the Bullet*. Philadelphia: A. J. Ferris.

Cobbe, Frances Power. (1881). *The Duties of Women: A Course of Lectures*. London: Williams and Norgate.

______. (1863). *Essays on the Pursuits of Women*. London: E. Faithful.

Eastman, Crystal. (1978). *Crystal Eastman: On Women and Revolution*. Blanche Wiesen Cook (Ed.). New York: Oxford University Press.

Fawcett, Millicent Garrett. (1871). *Electoral Diabilities of Women*. London: Tavistock.

______. (1891). "The Emancipation of Women." *Fortnightly Review*, NS 50, 672–685.

______. (1868). "The Uses of Higher Education for Women." *The Fortnightly Review*, 4, 554–557.

Freud, Sigmund. (1963). "Dora: An Analysis of a Case of Hysteria." *Collected Papers of Sigmund Freud*. New York: Collier.

Fuller, Margaret. (1845). *Woman in the Nineteenth Century*. London: Clarke.

Gage, Matilda Joslyn. (1893). *Woman, Church, and State: The Original Exposé of Male Collaboration against the Female Sex*. Chicago: C. H. Kem.

Gilman, Charlotte Perkins. (1979). *Herland*. New York: Pantheon. (Originally published 1915.)

Goldman, Emma. (1910). *Anarchism and Other Essays*. New York: Mother Earth.

Jacobs, Harriet Brent. (1973). *Incidents in the Life of a Slave Girl*. New York: Harcourt Brace. (Originally published 1861.)

Key, Ellen. (1976). *The Woman Movement*. (Mamah Bouton Borthwick, Trans.). Westport, CT: Hyperion. (Originally published 1912.)

Kollontai, Alexandra. (1920). *Communism and the Family*. New York: Contemporary Books.

Martineau, Harriet. (1832). *Illustrations of Political Economy*. London: Charles Fox.

Pankhurst, Cristabel. (1913). *The Great Scourge and How to End It*. London: E. Pankhurst.

Pankhurst, Emmeline. (1914). *My Own Story*. London: John Day.

Schreiner, Olive. (1987). *An Olive Schreiner Reader: Writings on Women and South Africa*. London: Pandora.

______. (1911.) *Women and Labor*. London: Frederick A. Stokes.

Simcox, E. J. (1877). *Natural Law, An Essay in Ethics*. London: Trubner.

Stewart, Maria W. (1987). *America's First Black Woman Political Writer: Essays and Speeches*. [1820s and 30s]. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Stopes, Marie. (1918). *Married Love: A New Contribution to the Solution of Sex Difficulties*. London: Putnam.

Wells, Ida B. (1970). *Crusade for Justice: The Autobiography of Ida B. Wells*. Alfreda Duster (Ed.). Chicago: University of Chicago Press. (Originally published 1892, 1895, 1900.)

Wollstonecraft, Mary. (1787). *Thoughts on the Education of Daughters*. London: Johnson.
———. (1798). *Maria, or the Wrongs of Woman*. London: Johnson.
Wright, Frances. (1821). *Views on Society and Manners in America*. New York: Bliss and White.

1920–1963

Addams, Jane. (1922). *Peace and Bread in Time of War*. New York: Macmillan.
Beard, Mary Ritter. (1953). *The Force of Women in Japanese History*. Washington, DC: Public Affairs Press.
———. (1931). *On Understanding Women*. New York: Longmans.
Catt, Carrie Chapman, and Nettie Rogers Shuler. (1923). *Woman Suffrage and Politics: The Inner Story of the Suffrage Movement*. New York: Scribner.
de Beauvoir, Simone. (1959). *Memoirs of a Dutiful Daughter*. Cleveland, OH: World.
Deutsch, Helene. (1944). *Psychology of Women: A Psychoanalytic Interpretation*. New York: Grune and Stratton.
Diner, Helen. (1965). *Mothers and Amazons: The First Feminine History of Culture*. (John Philip Lundin, Trans.). New York: Julian Press.
Foster, Jeannette. (1956). *Sex Variant Women in Literature*. New York: Vantage Press.
Freud, Sigmund. (1933). *Femininity*, Standard Edition. London: Hogarth Press.
Horney, Karen. (1932). *Feminine Psychology*. New York: W.W. Norton.
Klein, Melanie. (1949). *The Psychoanalysis of Children*. (Alix Strachey, Trans.). London: Hogarth Press.
Klein, Viola. (1946). *The Feminine Character. History of an Ideology*. London: K. Paul, Trench & Trubner.
Koedt, Anne and Shulamith Firestone. (1970). *Notes from the First Year: Women's Liberation, Major Writing of the Radical Feminists*. New York, N.Y.
Komarovsky, Mirra. (1953). *Women in the Modern World: Their Education and Dilemmas*. Boston: Little, Brown.
Lafollette, Suzanne. (1926). *Concerning Women*. New York: A. C. Boni.
Mead, Margaret. (1928). *Coming of Age in Samoa*. New York: Morrow.
———. (1949). *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World*. New York: Dell.
Roosevelt, Eleanor. (1995). *What I Hope to Leave Behind: The Essential Essays of Eleanor Roosevelt*. Allida Black (Ed.). New York: Carlson.
Russell, Dora. (1983). *The Dora Russell Reader: 57 Years of Writing and Journalism, 1925–1982*. London: Routledge.
Sand, George. (1929). *The Intimate Journals of George Sand*. (Marie Howe, Trans.). New York: John Day.
Sanger, Margaret. (1970). *The New Motherhood*. Elmsford, NY: Maxwell. (Originally published 1922.)
Terrell, Mary Church. (1940). *A Colored Woman in a White World*. Washington, DC: Ransdell.
Webb, Beatrice. (1926). *My Apprenticeship*. London: Longmans.
——— with Sidney Webb. (1923). *The Decay of Capitalist Civilization*. New York: Harcourt Brace.
Winnicott, D.W (1958). *Collected Papers: Through Pediatrics to Psychoanalysis*. London: Tavistock.
Woolf, Virginia. (1938). *Three Guineas*. London: Hogarth Press.
Zetkin, Clara. (1984). *Selected Writings*. Philip Foner (Ed.). New York: International.

1963–1975

Atkinson, Ti-Grace. (1974). *Amazon Odyssey*. New York: Links Books.
Bernard, Jessie. (1972). *The Future of Marriage*. New York: World Publishing.
———. (1974). *The Future of Motherhood*. New York: Penguin.
Bird, Caroline. (1968). *Born Female: The High Cost of Keeping Women Down*. New York: D. McKay.

Boserup, Esther. (1970). *Women and Economic Development*. New York: St. Martin's.
Boston Women's Health Book Collective. (1973). *Our Bodies, Our Selves*. New York: Simon & Schuster.
Bunch, Charlotte, and Nancy Myron. (1975). *Lesbianism and the Women's Movement*. Baltimore, MD: Diana Press.
Chesler, Phyllis. (1972). *Women and Madness*. New York: Doubleday.
Daly, Mary. (1968). *The Church and the Second Sex*. New York: Harper & Row.
______. (1973). *Beyond God the Father*. Boston: Beacon Press.
Douglas, Mary. (1975). *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*. London: Routledge.
Dworkin, Andrea. (1974). *Woman Hating*. New York: Dutton.
Ellman, Mary. (1968). *Thinking about Women*. New York: Harcourt Brace.
Figes, Eva. (1970). *Patriarchal Attitudes*. New York: Stein and Day.
Gornick, Vivian, and Barbara Moran (Eds.). (1971). *Women in Sexist Society*. New York: Basic Books.
Greer, Germaine. (1970). *The Female Eunuch*. London: McGibbon Kaye.
Johnston, Jill. (1974). *Lesbian Nation: The Feminist Solution*. New York: Simon & Schuster.
Kristeva, Julia. (1977). *About Chinese Women*. (Anita Barrows, Trans.). London: Boyars.
Lacan, Jacques. (1977). "The Signification of the Phallus." In *Ecrits: A Selection*. (Alan Sheridan, Trans.). New York: W. W. Norton. (Originally published 1966.)
Lerner, Gerda (Ed.). (1972). *Black Women in White America*. New York: Pantheon.
Mitchell, Juliet. (1974). *Psychoanalysis and Feminism*. Harmondsworth, UK: Penguin.
______. (1973). *Woman's Estate*. Harmondsworth, UK: Penguin.
Morgan, Robin. (1970). *Sisterhood Is Powerful*. New York: Vintage.
Nochlin, Linda. (1971). "Why Have There Been No Great Women Artists?" In Vivian Gornick and Barbara Moran (Eds.). *Women in Sexist Society*. New York: Basic Books.
Oakley, Ann. (1974). *Women's Work: The Housewife Past and Present*. Totowa, NJ: Roman and Allenheld.
Reed, Evelyn. (1975). *Women's Evolution: From Matriarchal Clan to Patriarchal Family*. New York: Pathfinder.
Reuther, Rosemary. (1970). *Religion and Sexism*. New York: Simon & Schuster.
Rosaldo, Michelle, and Louise Lamphere (Eds.). (1974). *Woman, Culture and Society*. Stanford, CA: Stanford University Press.
Rossi, Alice. (1970). *The Feminist Papers: From Adams to de Beauvoir*. New York: Bantam.
Rowbotham, Sheila. (1973). *Women's Consciousness, Man's World*. Harmondsworth, UK: Penguin.
Solanas, Valerie. (1967). *S.C.U.M. Manifesto*. London: Olympia Press.
Smith, Dorothy. (1974). "Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology." *Sociological Inquiry* 44(1), 7–13.
Thorne, Barrie, and Nancy Henley (Eds.). (1975). *Language and Sex: Difference and Dominance*. Rowley, MA: Newbury House.

1975–1985

Barrett, Michelle. (1980). *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis*. London: Verso.
Beck, Evelyn Torten. (1984). *Nice Jewish Girls: A Lesbian Anthology*. Trumansburg, NY: Crossing Press.
Bleier, Ruth. (1984). *Science and Gender: A Critique of Biology and Its Theories on Women*. New York: Pergamon.
Bowles, Gloria, and Renate Duelli Klein (Eds.). (1983). *Theories of Women's Studies*. London: Routledge.
Brownmiller, Susan. (1975). *Against Our Will: Men, Women and Rape*. New York: Simon & Schuster.

———. (1984). *Femininity.* New York: Simon & Schuster.
Bulkin, Ellie, et al. (1984). *Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism.* New York: Longhaul.
Bunch, Charlotte. (1987). "Lesbians in Revolt." In *Passionate Politics: Feminist Theory in Action.* New York: St. Martin's. (Originally published 1972.)
Christ, Carol, and Judith Plaskow (Eds.). (1979). *Womanspirit Rising.* San Francisco, CA: Harper & Row.
Cixous, Hélène. (1986). *The Newly Born Woman.* (Betsy Wing, Trans.). Minneapolis, MN: University of Minnesota Press. (Originally published 1975.)
Corea, Gena. (1977). *The Hidden Malpractice: How American Medicine Treats Women as Patients and Professionals.* New York: Morrow.
Cott, Nancy. (1977). *The Bonds of Womanhood: Woman's Sphere in New England 1780–1835.* New Haven, CT: Yale University Press.
Cruikshank, Margaret. (1982). *Lesbian Studies: Present and Future.* Old Westbury, NY: Feminist Press.
Coward, Rosalind. (1983). *Patriarchal Precedents: Sexuality and Social Relations.* London: Routledge.
Culley, Margo, and Catherine Portugues. (1985). *Gendered Subjects.* London: Routledge.
Davis, Angela. (1980). *Women, Race and Class.* New York: Random House.
de Lauretis, Teresa. (1984). *Alice Doesn't: Sexuality, Semiotics, Cinema.* Bloomington, IN: Indiana University Press.
Dinnerstein, Dorothy. (1977). *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise.* New York: Harper.
Dreifus, Claudia (Ed.). (1977). *Seizing Our Bodies: The Politics of Women's Health.* New York: Vintage.
Dworkin, Andrea. (1983). *Right-Wing Women.* New York: Putnam.
Ehrenreich, Barbara and Deirdre English. (1978). *For Her Own Good: 150 Years of the Experts' Advice to Women.* New York: Anchor.
Eisenstein, Hester, and Alice Jardine, (Eds.). (1980). *The Future of Difference.* Boston: G. K. Hall.
Eisenstein, Zillah. (1979). *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism.* New York: Monthly Review Press.
———. (1981). *The Radical Future of Liberal Feminism.* Boston: G. K. Hall.
Enloe, Cynthia. (1983). *Does Khaki Become Her?: The Militarization of Women's Lives.* Boston: South End Press.
Faderman, Lillian. (1981). *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love between Women from the Renaissance to the Present.* New York: Morrow.
Flax, Jane. (1983). "Political Philosophy and the Patriarchal Unconscious: A Psychoanalytic Perspective on Philosophy and Metaphysics." In Merrill Hintikka and Sandra Harding (Eds.). *Discovering Reality.* Boston: D. Reidel.
Freedman, Estelle. (1985). *The Lesbian Issue: Essays from* Signs. Chicago: University of Chicago Press.
French, Marilyn. (1983). *Beyond Power: On Women, Men and Morals.* London: Cape.
Fuentes, Annette, and Barbara Ehrenreich. (1983). *Women in the Global Factory.* Boston: South End Press.
Gallop, Jane. (1982). *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis.* Ithaca, NY: Cornell University Press.
Gilbert, Sandra, and Susan Gubar. (1977). *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination.* New Haven, CT: Yale University Press.
Griffin, Susan. (1981). *Pornography and Silence: Culture's Revenge against Nature.* New York: Harper.
———. (1978). *Woman and Nature: The Roaring Inside Her.* New York: Harper.

Harding, Sandra, and Merrill B. Hintikka (Eds.). (1983). *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*. Boston: D. Reidel.

Hartsock, Nancy. (1983). *Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*. New York: Longman.

hooks, bell. (1984). *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press.

Howe, Florence. (1984). *Myths of Coeducation: Selected Essays, 1963–84*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Hubbard, Ruth, and Marion Lowe. (1983). *Woman's Nature: Rationalizations of Inequality*. New York: Pergamon.

Hull, Gloria, Patricia Bell Scott, and Barbara Smith. (1982). *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*. Old Westbury, NY: Feminist Press.

Irigaray, Luce. (1985). *Speculum of the Other Woman*. (Gillian Gill, Trans.). Ithaca, NY: Cornell University Press. (Originally published 1974.)

Jacobus, Mary, Evelyn Fox Keller, and Sally Shuttleworth, (eds). (1990). *Body/Politics: Women and the Discourses of Science*. New York: Routledge.

Jaggar, Alison. (1983). *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, NJ: Roman and Allenheld.

Jardine, Alice. (1985). *Gynesis: Configurations of Women and Modernity*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Jehlen, Myra. (1981). "Archimedes and the Paradox of Feminist Criticism." *Signs*, 6(4), 575–601.

Johnson-Reagon, Bernice. (1984). "Coalition Politics: Turning the Century." *Homegirls: A Black Feminist Anthology*. New York: Kitchen Table Press.

Joseph, Gloria, and Jill Lewis. (1981). *Common Differences: Conflicts in Black and White Feminist Perspectives*. Garden City, NY: Anchor.

Kaplan, Cora. (1983). *Sea Changes: Culture and Feminism*. London: Verso.

Kaplan, E. Ann. (1983). *Women and Film: Both Sides of the Camera*. New York: Routledge.

Keller, Evelyn Fox. (1978). "Gender and Science." *Psychoanalysis and Contemporary Thought*, 6, 409–433.

Kelly-Gadol, Joan. (1984). *Women, History and Theory*. Chicago: University of Chicago Press.

King, Ynestra. (1981). "Feminism and the Revolt against Nature." *Heresies*, no. 13.

Kolodny, Annette. (1980, Spring). "Dancing through the Minefield: Some Observations on Theory, Practice and Politics of Feminist Literary Criticism." *Feminist Studies*, 6(1), 1–25.

Kristeva, Julia. (1980). *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art. 1969/1977.* Leon S. Roudiez (Ed.). (Thomas Gets, Alice Jardine, and Leon S. Roudiez, Trans.). New York: Columbia University Press. (Originally published 1969, 1977.)

______. (1981). "Woman's Time." (Alice Jardine and Harry Blake, Trans.) *Signs*, 7, 13–35.

Lerner, Gerda. (1986). *The Creation of Patriarchy*. Oxford: Oxford University Press.

Lloyd, Genevieve. (1984). *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Lorde, Audre. (1984). *Sister/Outsider: Essays and Speeches*. Trumansburg, NY: Crossing Press.

______. (1982). *Zami, A New Spelling of My Name*. Trumansburg, NY: Crossing Press.

MacKinnon, Catharine. (1982). "Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory." *Signs*, 7(3), 515–544.

Marks, Elaine, and Isabel de Courtivron. (1980). *New French Feminisms*. New York: Schocken.

Merchant, Carolyn. (1980). *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. San Francisco, CA: Harper & Row.

Miller, Casey, and Kate Swift. (1976). *Words and Women*. Garden City, NY: Anchor Books.

Miller, Jean Baker. (1976). *Toward a New Psychology of Women*. Boston: Beacon.

Moi, Toril. *Sexual/Textual Politics*. London: Methuen.

Moraga, Cherrie, and Gloria Anzaldúa. (1981). *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. New York: Kitchen Table: Women of Color Press.

Olsen, Tillie. (1978). *Silences*. New York: Delacorte.
Pagels, Elaine. (1979). *The Gnostic Gospels*. New York: Random House.
Radway, Janice. (1984). *Reading the Romance: Women, Patriarchy and Popular Literature*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
Rich, Adrienne. (1986). "Notes Toward a Politics of Location." In *Blood, Bread and Poetry: Selected Prose, 1979–1985*. New York: W. W. Norton.
———. (1976). *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*. New York: W. W. Norton.
———. (1979). *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose, 1966–1978*. New York: W. W. Norton.
Ruddick, Sara. (1989). *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*. Boston: Beacon Press.
Sanday, Peggy. (1981). *Female Power and Male Dominance*. Cambridge: Cambridge University Press.
Showalter, Elaine. (1979). "Towards a Feminist Poetics." In *Women Writing and Writing about Women*. Mary Jacobus (Ed.). London: Croom Helm.
Smith, Barbara. (1977). "Toward a Black Feminist Criticism," *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*. Old Westbury, NY: Feminist Press.
Smith-Rosenberg, Carroll, (1986). *Disorderly Conduct: Visions of Gender in Victorian America*. New York: Knopf.
Snitow, Ann, Christine Stansell, and Sharon Thompson. (1983). *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*. New York: Monthly Review Press.
Spender, Dale. (1980). *Man-Made Language*. New York: Pergamon.
Stanley, Liz, and Sue Wise. (1983). *Breaking Out: Feminist Consciousness and Feminist Research*. London: Routledge.
Starhawk. (1982). *Dreaming the Dark*. Boston: Beacon Press.
Trebilcot, Joyce. (1983). *Mothering: Essays in Feminist Theory*. Totowa, NJ: Roman and Allenheld.
Vance, Carole (Ed.). (1984). *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Boston: Routledge.
Walker, Alice, (1983). *In Search of Our Mothers' Gardens*. New York: Harcourt Brace.
Wittig, Monique. (1981). "One Is Not Born a Woman." *Feminist Issues*, 1 (2), 47–54.

1985–1995

Ahmed, Leila. (1992). *Women and Gender in Islam*. New Haven, CT: Yale University Press.
Alcoff, Linda and Elizabeth Potter (Eds.). (1993). *Feminist Epistemologies*. New York: Routledge.
Allen, Jeffner (Ed.). (1990). *Lesbian Philosophies and Cultures*. Albany, NY: SUNY Press.
Allen, Paula Gunn. (1986). *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston: Beacon.
Anzaldúa, Gloria. (1987). *Borderlands/LaFrontera: The New Mestiza*, San Francisco, CA: Spinsters/Aunt Lute.
———. (Ed.). (1990). *Making Face, Making Soul: Hacienda Caras: Creative and Critical Perspective by Women of Color*. San Francisco: Aunt Lute.
Belenky, Mary Field et al. (1986). *Women's Ways of Knowing: The Development of Self, Voice and Mind*. New York: Basic Books.
Benhabib, Seyla, and Drucilla Cornell. (1987). *Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*. Cambridge, UK: Polity.
Bordo, Susan. (1993). *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*. Berkeley, CA: University of California Press.
Braidotti, Rosi. (1994). *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.
Butler, Judith. (1993). *Bodies That Matter*. New York: Routledge.
——— and Joan W. Scott (Eds.). (1992). *Feminists Theorize the Political*. New York: Routledge.

Chapkis, Wendy. (1997). *Live Sex Acts: Women Performing Erotic Labor.* New York: Routledge.

Chodorow, Nancy. (1994). *Femininities, Masculinities, Sexualities: Freud and Beyond.* Lexington, KY: University Press of Kentucky.

Chow, Rey. (1989). "It's You and Not Me: Domination and 'Othering' in Theorizing the 'Third World.'" In Elizabeth Weed (Ed.), *Coming to Terms.* New York: Routledge.

______. (1993). *Writing Diaspora.* Bloomington, IN: Indiana University Press.

Christian, Barbara. (1989). "The Race for Theory." In Linda Kauffman (Ed.). *Gender and Theory: Dialogues in Feminist Criticism.* Oxford: Blackwell.

Corea, Gena, et al. (Eds.). (1985). *Man-Made Woman: How New Reproductive Technologies Affect Women.* London: Hutchinson.

Cott, Nancy. (1987). *The Grounding of Modern Feminism.* New Haven: Yale University Press.

______. (1990). "Historical Perspectives: The Equal Rights Amendment Conflict in the 1920s." In Evelyn Fox Keller and Marianne Hirsch (Eds.). *Conflicts in Feminism.* New York: Routledge.

Daly, Mary. (1987). *Webster s First New Intergalactic Wickedary of the English Language.* Boston: Beacon Press.

de Lauretis, Teresa. (1991). "Upping the Anti [sic] in Feminist Theory." In Evelyn Fox Keller and Marianne Hirsch (Eds.). *Conflicts in Feminism.* New York: Routledge.

Delmar, Rosalyn. (1986). "What Is Feminism?" In Juliet Mitchell and Ann Oakley (Eds.). *What Is Feminism?* Oxford: Blackwell.

Dworkin, Andrea. (1987). *Intercourse.* New York: Free Press.

Echols, Alice. (1989). *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America 1967–1975.* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Eisenstein, Zillah. (1994). *The Color of Gender.* Berkeley, CA: University of California

Enloe, Cynthia. (1989). *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics.* London: Pandora.

Flax, Jane. (1993). *Disputed Subjects: Essays on Psychoanalysis, Politics and Philosophy.* New York: Routledge.

Fraser, Nancy. (1989). *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Thought.* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Frye, Marilyn. (1992). *Willful Virgin: Essays in Feminism.* Trumansburg, NY: Crossing Press.

Fuss, Diana. (1991). *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories.* New York: Routledge.

Gilligan, Carol (Ed.). (1988). *Mapping the Moral Domain: A Contribution of Women's Thinking to Psychological Theory and Education.* Cambridge, MA: Center for the Study of Gender, Education and Human Development, Harvard University.

Grant, Judith. (1993). *Fundamental Feminisms: Contesting the Core Concepts of Feminist Theory.* New York: Routledge.

Grewal, Inderpal and Caren Kaplan. *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices.* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Grosz, Elizabeth. (1994). *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism.* Bloomington, IN: Indiana University Press.

Guy-Sheftall, Beverly. (1995). *Words of Fire: An Anthology of African-American Feminist Thought.* New York: New Press.

Haraway, Donna. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature.* New York: Routledge.

______. (1989). *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science.* New York: Routledge.

Harding, Sandra (Ed.). (1993). *The "Racial" Economy of Science: Toward a Democratic Future.* Bloomington, IN: Indiana University Press.

______. (1991). *Whose Science? Whose Knowledge?: Thinking from Women's Lives.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Hartsock, Nancy. (1987). "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism." In Sandra Harding (Ed.). *Feminism and Methodology*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
Heilbrun, Caroline. (1989). *Writing a Woman's Life*. New York: W. W. Norton.
Hirsch, Marianne, and Evelyn Fox Keller (Eds.). (1992). *Conflicts in Feminism*. New York: Routledge.
hooks, bell. (1989). *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*. Boston: South End Press.
———. (1994). *Teaching to Transgress: Education as the Practice of Freedom*. New York: Routledge.
———. (1990). *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*. Boston: South End Press.
Hubbard, Ruth. (1993). *The Politics of Women's Biology*. New York: Routledge.
Irigaray, Luce. (1993). *An Ethics of Sexual Difference*. (Carolyn Burke and Gillian Gill, Trans.). Ithaca, NY: Cornell University Press.
James, Stanlie, and Abenia Busia. (1993). *Theorizing Black Feminisms*. New York: Routledge.
Jardine, Alice, and Paul Smith. (1987). *Men in Feminism*. London: Methuen.
Kaplan, E. Ann. (1992). *Motherhood and Representation: The Mother in Popular Culture and Melodrama*. New York: Routledge.
King, Katie. (1994). *Theory in Its Feminist Travels*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
King, Ynestra. (Ed.) with Adrienne Harris. (1989). *Rocking the Ship of State: Toward a Feminist Peace Politics*. Boulder, CO: Westview.
Lazreg, Marnia. (1994). *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question*. New York: Routledge.
Lorber, Judith. *Paradoxes of Gender*. New Haven, CT: Yale University Press.
MacKinnon, Catharine. (1987). *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Cambridge, MA: Harvard.
———. (1989). *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge, MA: Harvard.
Martin, Emily. (1987) *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*. Boston: Beacon Press.
McClintock, Ann. (1995). *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Imperial Conquest*. New York: Routledge.
Mies, Maria. (1986). *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*. London: Zed Books.
———, and Vandana Shiva. (1993). *Ecofeminism*. London: Zed Books.
Minnich, Elizabeth. (1990). *Transforming Knowledge*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
Modleski, Tanya. (1991). *Feminism without Women: Culture and Criticism in a "Postfeminist" Age*. New York: Routledge.
Morrison, Toni. (1992). *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*. New York: Vintage.
Nicholson, Linda. (1990). *Feminism/Postmodernism*. New York: Routledge.
Petchesky, Rosalind. (1986). *Abortion and Woman's Choice*. London: Verso.
Phelan, Shane. (1991). *Identity Politics: Lesbian Feminism and the Limits of Community*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
Plaskow, Judith. (1990). *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*. New York: Harper & Row.
———. and Carol P. Christ (Eds.). (1989). *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*. San Francisco, CA: Harper & Row.
Pollock, Griselda. (1988). *Vision and Difference: Femininity, Feminism and Histories of Art*. London: Routledge.
Roof, Judith. (1991). *A Lure of Knowledge: Lesbian Sexuality and Theory*. New York: Columbia.
Sandoval, Chela. (1995). "US Third World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World." In Judith Kegan Gardiner (Ed.). *Provoking Agents: Gender and Agency in Theory and Practice*. Urbana, IL: University of Illinois Press.
Sayers, Janet, et al. (Eds.). (1987). *Engels Revisited: New Feminist Essays*. London: Tavistock.

Schor, Naomi, and Elizabeth Weed (Eds.). (1994). *The Essential Difference*. New York: Routledge.
Scott, Joan Wallach. (1988). *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press.
Sedgwick, Eve. (1991). *Epistemology of the Closet*. Berkeley, CA: University of California Press.
Showalter, Elaine. (1990). *Sexual Anarchy: Gender and Culture at the Fin de Siecle*. New York: Viking.
Silverman, Kaja. (1988). *The Acoustic Mirror: Female Voice in Psychoanalysis and Cinema*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
Smith, Dorothy. (1988). *The Everyday World as Problematic*. Boston: Northeastern University Press.
Spelman, Elizabeth. (1987). *Inessential Woman*. Boston: Beacon Press.
Spivak, Gayatri. (1986). *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. London: Methuen.
Stanworth, Michelle. (Ed.). (1987). *Reproductive Technologies: Gender, Motherhood, and Medicine*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
Suleiman, Susan. (1986). *The Female Body in Western Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Trinh, T. Minh Ha. (1989). *Woman/Native/Other: Writing, Postcoloniality and Feminism*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
______. (1992). *Framer Framed*. New York: Routeledge.
Walker, Rebecca (Ed.) (1995). *To be real: Telling the Truth and Changing the Face of Feminism*. New York: Anchor Books.
Williams, Patricia. (1991). *Alchemy of Race and Rights*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Young, Iris Marion. (1990). *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Zimmerman, Bonnie. (1991). *The Safe Sea of Women: Lesbian Fiction 1969–1989*. Boston: Beacon Press.

1995–2003

Ahmed, Sara (Ed.). (2000). *Thinking through Feminism*. New York: Routledge.
Alexander, Jacqui, and Chandra Talapade Mohanty, (Eds.). (1997). *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. New York: Routledge.
Antony, Louise M., and Charlotte Witt. (Eds.). (2002). *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*. Boulder, CO: Westview.
Balsamo, Anne Marie. (1996). *Technologies of the Gendered Body: Reading Cyborg Women*. Durham, NC: Duke.
Barrett, Michèle. (1999). *Imagination in Theory: Culture, Writing, Words, and Things*. New York: New York University Press.
Bartky, Sandra Lee. (2002). *"Sympathy and Solidarity" and Other Essays*. Lanham, MD: Oxford: Rowman & Littlefield.
Bell, Vikki. (1999). *Feminist Imagination: Genealogies in Feminist Theory*. London: Sage.
Berlant, Lauren. (1997). *The Queen of America Goes to Washington City*. Durham, NC: Duke University Press.
Bhavani, Kum-Kum (Ed.). (2001). *Feminism and "Race."* Oxford: Oxford University Press.
Brewer, Mary (Ed.). (2002). *Exclusions in Feminist Thought: Challenging the Boundaries of Womanhood*. Portland, OR: Sussex Academic Press.
Bronfen, Elisabeth, and Misha Kavka. (Eds.). (2001). *Feminist Consequences: Theory for the New Century*. New York: Columbia University Press.
Brown, Wendy. (2001). *Politics Out of History*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Butler, Judith. (2000). *Antigone's Claim: Kinship between Life & Death*. New York: Columbia University Press.
______. (1997). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge.

Collins, Patricia Hill. (1998). *Fighting Words: Black Women and the Search for Justice*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Conboy, Katie, Nadia Medina, and Sarah Stanbury (Eds.). (1997). *Writing on the Body: Female Embodiment and Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.

Cornell, Drucilla. (1999). *Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction, and the Law*. Lanham, MD. ; Oxford: Rowman & Littlefield.

Cuomo, Chris J. (2003). *The Philosopher Queen: Feminist Essays on War, Love, and Knowledge*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Currie, Gail, and Celia Rothenberg (Eds.). (2001). *Feminist (Re)visions of the Subject: Landscapes, Ethnoscapes, and Theoryscapes*. Lanham, MD: Lexington Books.

Daly, Mary. (1998). *Quintessence—Realizing the Archaic Future: A Radical Elemental Feminist Manifesto*. Boston: Beacon Press.

Davis, Angela Y. (1998). *Blues Legacies and Black Feminism*. New York: Vintage.

Davis, Kathy. (1995). *Reshaping the Female Body: The Dilemma of Cosmetic Surgery*. New York: Routledge.

Dean, Jodi. (1996). *Solidarity of Strangers: Feminism after Identity Politics*. Berkeley, CA: University of California Press.

DeKoven, Marianne (Ed.). (2001). *Feminist Locations: Global and Local, Theory and Practice*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Dhruvarajan, Vanaja, and Jill Vickers (Eds.). (2002). *Gender, Race, and Nation: A Global Perspective*. Toronto: University of Toronto Press.

Dowd, Nancy E., and Michelle S. Jacobs (Eds.). (2003). *Feminist Legal Theory: An Anti-essentialist Reader*. New York: New York University Press.

Duncan, Nancy London (Ed.). (1996). *Bodyspace: Destabilizing Geographies of Gender and Sexuality*. New York: Routledge.

Duran, Jane. (2001). *Worlds of Knowing: Global Feminist Epistemologies*. New York: Routledge.

Fausto-Sterling, Anne. (2000). *Sexing the Body*. New York: Basic Books.

Felski, Rita. (2000). *Doing Time: Feminist Theory and Postmodern Culture*. New York: New York University Press.

Fenstermaker, Sarah, and Candace West (Eds.). (2002). *Doing Gender, Doing Difference: Inequality, Power, and Institutional Change*. New York: Routledge.

Fiore, Robin N., and Hilde Lindemann Nelson (Eds.). (2003). *Recognition, Responsibility, and Rights: Feminist Ethics and Social Theory*. Lanham, MD; Oxford: Rowman & Littlefield,.

Franklin, Sarah, Celia Lury, and Jackie Stacey (Eds.). (2000). *Global Nature, Global Culture*. London: Sage.

Friedman, Marilyn. (2003). *Autonomy, Gender, Politics*. Oxford: Oxford University Press.

Friedman, Susan Stanford. (1998). *Mappings: Feminism and the Cultural Geographies of Encounter*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Garcia, Alma M. (Ed.). (1997). *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*. New York: Routledge.

Gardiner, Judith Kegan (Ed.). (2002). *Masculinity Studies & Feminist Theory: New Directions*. New York: Columbia University Press.

Garland-Thomson, Rosemarie. (1999). *Extraordinary Bodies: Figuring Physical Disability in American Culture and Literature*. New York: Columbia University Press.

Groenhout, Ruth E., and Marya Bower (Eds.). (2003). *Philosophy, Feminism, and Faith*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Grosz, Elizabeth A. (1995). *Space, Time, and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*. New York: Routledge.

Haraway, Donna Jeanne. (1997). *Modest*Witness@Second*Millennium.FemaleMan*Meets*OncoMouse: Feminism and Technoscience*, with paintings by Lynn M. Randolph. New York: Routledge.

Hausman, Bernice L. (1995). *Changing Sex: Transsexualism, Technology, and the Idea of Gender*. Durham, NC: Duke University Press.

Hawthorne, Susan, and Renate Klein (Eds.). (1999). *Cyberfeminism: Connectivity, Critique and Creativity.* North Melbourne: Spinifex Press.
Hayles, N. Katherine. (1999). *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics.* Chicago: University of Chicago Press.
Hendricks, Christina, and Kelly Oliver, (Eds.) (1999). *Language and Liberation: Feminism, Philosophy, and Language.* Albany, NY: SUNY Press.
Hennessy, Rosemary, and Chrys Ingraham (Eds.). (1997). *Materialist Feminism: A Reader in Class, Difference, and Women's Lives.* New York: Routledge.
Heywood, Leslie, and Jennifer Drake (Eds.). (1997). *Third Wave Agenda: Being Feminist, Doing Feminism.* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
Hirschmann, Nancy J. (2003). *The Subject of Liberty: Toward a Feminist Theory of Freedom.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Holmstrom, Nancy (Ed.). (2002). *The Socialist Feminist Project: A Contemporary Reader in Theory and Politics.* New York: Monthly Review Press.
hooks, bell. (2000). *Feminism Is for Everybody: Passionate Politics.* Cambridge, MA: South End Press.
Howard, Judith A., and Carolyn Allen. (Eds.). (2000). *Feminisms at a Millennium.* Chicago: University of Chicago Press.
Hurtado, Aida. (1996). *The Color of Privilege: Three Blasphemies on Race and Feminism.* Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
Irigaray, Luce. (2002). *Between East and West: From Singularity to Community.* (Stephen Pluhácek trans.) New York: Columbia University Press.
Jackson, Sandra, and Ann Russo. (Eds.). (2002). *Talking Back and Acting Out: Women Negotiating the Media across Culture.* New York: Peter Lang.
Jakobsen, Janet R. (1998). *Working Alliances and the Politics of Difference: Diversity and Feminist Ethics.* Bloomington, IN: Indiana University Press.
James, Stanlie M., and Claire C. Robertson. (Eds.) (2002). *Genital Cutting and Transnational Sisterhood: Disputing U.S. Polemics.* Urbana, IL: University of Illinois Press.
Kaplan, Caren. (1996). *Questions of Travel: Postmodern Discourses of Displacement.* Durham, NC: Duke Unversity Press.
Kruks, Sonia. (2001). *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics.* Ithaca, NY: Cornell University Press.
Lloyd, Genevieve (Ed). (2002). *Feminism and the History of Philosophy.* Oxford: Oxford University Press.
McLaren, Margaret A. (2002). *Feminism, Foucault, and Embodied Subjectivity.* Albany, NY: SUNY Press.
Maglin, Nan Bauer, and Donna Perry (Eds.) (1996). *"Bad Girls"/"Good Girls": Women, Sex, and Power in the Nineties.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
Mariniello, Silvestra, and Paul A. Bové, (Eds.) (1998). *Gendered Agents: Women & Institutional Knowledge.* Durham, NC: Duke University Press.
Martin, Biddy. (1996). *Femininity Played Straight: The Significance of Being Lesbian.* New York: Routledge.
Martinez, Jacqueline M. (2000). *Phenomenology of Chicana Experience and Identity: Communication and Transformation in Praxis.* Lanham, MD: Oxford: Rowman & Littlefield.
Morgan, Lynn M., and Meredith W. Michaels (Eds.). (1999). *Fetal Subjects, Feminist Positions.* Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
Moscovici, Claudia. (1996). *From Sex Objects to Sexual Subjects.* New York: Routledge.
Ngan-ling Chow, Esther, Doris Wilkinson, and Maxine Baca Zinn (Eds.). (1996). *Race, Class, & Gender: Common Bonds, Different Voices.* London: Sage.
Nussbaum, Martha. *Sex and Social Justice.* New York: Oxford University Press.
Parati, Graziella, and Rebecca West (Eds.). (2002). *Italian Feminist Theory and Practice: Equality and Sexual Difference.* Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press; London: Associated University Presses.

Pérez, Emma. (1999). *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History.* Bloomington IN: Indiana University Press.
Pollock, Griselda. (1999). *Differencing the Canon: Feminist Desire and the Writing of Art's Histories.* New York: Routledge.
Robinson, Hilary (Ed.). (2001). *Feminism-Art-Theory: An Anthology, 1968–2000.* Oxford: Blackwell.
Rosser, Sue Vilhauer. (2000). *Women, Science, and Society: The Crucial Union.* New York: Teachers College Press.
Sandoval, Chela. (2000). *Methodology of the Oppressed* Foreword by Angela Y. Davis. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
Saunders, Kriemild (Ed.). (2002). *Feminist Post-development Thought: Rethinking Modernity, Post-colonialism & Representation.* Great Britain: Zed Books.
Schiebinger, Londa (Ed.). (2000). *Feminism and the Body.* Oxford: Oxford University Press.
Segal, Lynne. (1999). *Why Feminism?: Gender, Psychology, Politics.* New York: Columbia University Press.
Shanley, Mary Lyndon, and Uma Narayan (Eds.). (1997). *Reconstructing Political Theory: Feminist Perspectives.* University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
Shildrick, Margrit. (1997). *Leaky Bodies and Boundaries: Feminism, Postmodernism and (Bio)ethics.* New York: Routledge.
Shiva, Vandana. (1998). *Staying Alive: Women, Ecology and Development.* New Delhi: Kali.
Simpson, Megan. (2000). *Poetic Epistemologies: Gender and Knowing in Women's Language-oriented Writing.* Albany, NY: SUNY Press.
The Social Justice Group at The Center for Advanced Feminist Studies (Ed.). (2000). *Is Academic Feminism Dead?: Theory in Practice.* University of Minnesota, New York: New York University Press.
Strum, Shirley C., and Linda M. Fedigan. (Eds.). (2000). *Primate Encounters: Models of Science, Gender, and Society.* Chicago: University of Chicago Press.
Sturgeon, Noël. (1997). *Ecofeminist Natures.* New York: Routledge.
Trinh, T. Minh-Ha. (1999). *Cinema Interval.* New York: Routledge.
Tuana, Nancy, and Sandra Morgen (Eds.). (2001). *Engendering Rationalities.* Albany, NY: SUNY Press.
Twine, France Winddance, and Kathleen M. Blee (Eds.). (2001). *Feminism and Antiracism: International Struggles for Justice.* New York: New York University Press.
Voet, Maria Christine Bernadetta. (1998). *Feminism and Citizenship.* London: Sage.
Weatherall, Ann. (2002). *Gender, Language and Discourse.* New York: Routledge.
Weed, Elizabeth, and Naomi Schor (Eds.). (1997). *Feminism Meets Queer Theory.* Bloomington, IN: Indiana University Press.
Weedon, Chris. (1999). *Feminism, Theory, and the Politics of Difference.* Oxford: Blackwell.
Weigman, Robyn. (2002). *Women's Studies on Its Own.* Durham, NC: Duke University Press.
Wing, Adrien Katherine (Ed.). (1997). *Critical Race Feminism.* New York: New York University Press.
Young, Iris Marion. (1997). *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Yuval-Davis, Nira. (1997). *Gender and Nation.* Thousand Oaks, CA: Sage.

FURTHER READING OUTSIDE THE READER

Bodies

Douglas, Mary. (1991). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo.* New York: Routledge. (Originally published 1966.)
Lacan, Jacques. (1977). "The Signification of the Phallus." *Ecrits: A Selection.* (Alan Sheridan, Trans.). New York: W. W. Norton. (Originally published 1966.)
Boston Women's Health Collective. (1971). *Our Bodies, Our Selves.* New York: Simon & Schuster.

Rich, Adrienne. (1976). *Of Woman Born: Motherhood as Institution and Experience*. New York: W. W. Norton.
Dreifus, Claudia. (Ed.). (1977). *Seizing Our Bodies: The Politics of Women's Health*. New York: Vintage.
Griffin, Susan. (1978). *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*. New York: Harper.
Davis, Angela. (1981). "Rape, Racism and the Myth of the Black Rapist." *Women, Race and Class*. New York: Random House.
Walker, Alice. (1983). *In Search of Our Mothers' Gardens*. New York: Harcourt Brace.
Lorde, Audre. (1984). "The Uses of the Erotic." *Sister/Outsider*. Trumansburg, NY: Crossing Press.
Hammonds, Evelyn. (1986). "Missing Persons: African American Women, AIDS, and the History of Disease." *Radical America* 20, No. 6, 7–23.
Suleiman, Susan. (1986). *The Female Body in Western Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Haraway, Donna. (1991). "The Biopolitics of Postmodern Bodies: Constitutions of Self in Immune System Discourse." *Simians, Cyborgs, & Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
Martin, Emily. (1991). *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*. Boston: Beacon Press.
Cott, Nancy. (1990) "Historical Perspectives: The Equal Rights Amendment Conflict in the 1920s." *Conflicts in Feminism*. Evelyn Fox Keller and Marianne Hirsch (Eds.). New York: Routledge.
Griffin, Susan. (1981). *Pornography & Silence: Culture's Revenge Against Nature*. New York: Harper & Row.
Hubbard, Ruth. (1990). *The Politics of Women's Biology*. New York: Routledge.
Young, Iris Marion. (1990). *Throwing Like a Girl and Other Essays*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Bordo, Susan. (1993). *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*. Berkeley, CA: University of California Press.
Butler, Judith. (1993). *Bodies That Matter*. New York: Routledge.
Balsamo, Anne Marie. (1996). *Technologies of the Gendered Body: Reading Cyborg Women*. Durham, NC: Duke University Press.
Conboy, Katie, Nadia Medina, and Sarah Stanbury (Eds.). (1997). *Writing on the Body: Female Embodiment and Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.
Garland-Thomson, Rosemarie. (1999). *Extraordinary Bodies: Figuring Physical Disability in American Culture and Literature*. New York: Columbia University Press.
Hayle, N. Katherine. (1999). *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press.
Fausto-Sterling, Anne. (2000). *Sexing the Body*. New York: Basic Books.

Epistemologies

Lorde, Audre. (1984). "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House." 1979. Reprinted in *Sister/Outsider*. Trumansburg, NY: Crossing Press.
Jehlen, Myra. "Archimedes and the Paradox of Feminist Criticism." *Signs* 6: 4 (1981).
Harding, Sandra, and Merrill B. Hintikka, (Eds.) (1983). *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*. Boston: D. Reidel.
Hartsock, Nancy. (1983). "The Feminist Standpoint: Developing the Ground of a Specifically Feminist Historical Materialism." *Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*. New York: Longman.
Jaggar, Alison (Ed.). (1983). *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, NJ: Roman and Allenheld.
hooks, bell. (1984). *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press.

Rich, Adrienne. (1986). "Notes Toward a Politics of Location." *Blood, Bread and Poetry: Selected Prose, 1979–1985.* New York: W. W. Norton. (Originally published 1984.)
Belenky, Mary Field, et al. (1986). *Women's Ways of Knowing: The Development of Self, Voice, and Mind.* New York, Basic Books.
Bordo, Susan R. (1987). *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture.* Albany, NY: Suny Press.
Smith, Dorothy. (1974). "Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology." *Sociological Inquiry.* vol. 4, no. 1, pp. 7–13.
Chow, Rey. (1989). "It's You and Not Me: Domination and 'Othering' in Theorizing the 'Third World.'" *Coming to Terms.* (Ed.) Elizabeth Weed. New York: Routledge.
Narayan, Uma. (1989). "The Project of Feminist Epistemology: Perspectives From a Nonwestern Feminist." *Gender/body/knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing.* (Eds.) Alison M. Jaggar and Susan Bordo. New Brunswick: Rutgers University Press.
Haraway, Donna. (1991). "Situated Knowledge: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective." *Simians, Cyborgs and Women.* New York: Routledge.
Alcoff, Linda. (Ed.). (1993). *Feminist Epistemologies.* New York: Routledge.
Haraway, Donna. (1997). *Modest*Witness@Second*Millennium. FemaleMan*Meets*OncoMouse: Feminism and Technoscience*, with paintings by Lynn M. Randolph. New York: Routledge.
Mariniello, Silvestra, and Paul A. Bové, (Eds.). (1998). *Gendered Agents: Women & Institutional Knowledge.* Durham, NC: Duke University Press.
Sandoval, Chela. (2000). *Methodology of the Oppressed.* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
Duran, Jane. (2001). *Worlds of Knowing: Global Feminist Epistemologies.* New York: Routledge.
Tuana, Nancy, and Sandra Morgen (Eds.). (2001). *Engendering Rationalities.* Albany, NY: SUNY Press.

Essentialism/Social Construction

Nightingale, Florence. (1979). *Cassandra.* New York: Feminist Press. (Originally published 1852–59.)
Daly, Mary. (1978). *Gyn/Ecology: A Metaethics of Radical Feminism.* Boston: Beacon Press.
hooks, bell. (1984). *Feminist Theory: From Margin to Center.* Boston: South End Press.
Spivak, Gayatri. (1993). Interview with Sara Danius and Stefan Jonsson. *Boundary* 2.
———. (1987). *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics.* London: Methuen.
Spelman, Elizabeth V. (1988). *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought.* Boston: Beacon Press.
Braidotti, Rosi. (1989). "The Politics of Ontological Difference." *Between Psychoanalysis and Feminism.* (Ed.) Teresa Brennan. New York: Routledge.
Hubbard, Ruth. (1990). *The Politics of Women's Biology.* New York: Routledge.
Butler, Judith. (1993). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of 'Sex.'* New York: Routledge.
Schor, Naomi, and Elizabeth Weed. (Eds.). (1994). *The Essential Difference.* New York: Routledge.
de Lauretis, Teresa. (1991). "Upping the Anti [sic] in Feminist Theory." *Conflicts in Feminism.* Evelyn Fox Keller and Marianne Hirsch (Eds.). New York: Routledge.
Dowd, Nancy E., and Michelle S. Jacobs (Eds.). (2003). *Feminist Legal Theory: An Anti-essentialist Reader.* New York: New York University Press.

Intersections of Race, Class and Gender

Smith, Barbara. (Oct. 1977). "Toward a Black Feminist Criticism." *Conditions:* Two, 1, no. 2.
Lorde, Audre. (1984). "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House." (1979). Reprinted in *Sister/Outsider.* Trumansburg, NY: Crossing Press.
Davis, Angela. (1980). *Women, Race and Class.* New York: Random House.
Hull, Gloria, Patricia Bell Scott, and Barbara Smith. (1982). *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, but Some of Us Are Brave.* Old Westbury, NY: Feminist Press.

Dill, Bonnie Thornton. (Spring 1983). "Race, Class and Gender: Prospects for an All-Inclusive Sisterhood." *Feminist Studies*. vol. 9, 131–50.
Moraga, Cherrie and Gloria Anzaldúa. (1983). *This Bridge Called My Back: Writing by Radical Women of Color*. New York: Kitchen Table: Women of Color Press.
Rich, Adrienne. (1986). "Notes Toward a Politics of Location." *Blood, Bread, and Poetry: Selected Prose, 1979–1985*. New York: W. W. Norton. (Originally published 1984.)
hooks, bell. (1984). *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press.
King, Deborah. (Autumn 1988). "Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of Black Feminist Ideology." *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. Vol 14, no. 1, 42–72.
Amott, Teresa, and Julie Matthei. (1991.) *Race, Gender and Work: A Multicultural Economic History of Women in the United States*. Boston, MA: South End Press.
Harding, Sandra (1991). "Thinking from the Perspective of Lesbian Lives." *Whose Science? Whose Knowledge?* Ithaca, NY: Cornell University Press
Lim, Shirley Geok-lin. (Fall 1993). "Feminist and Ethnic Theories in Asian American Literature." *Feminist Studies*. Vol. 19, no. 3.
Eisenstein, Zillah. (1994). *The Color of Gender: Reimagining Democracy*. Berkeley, CA: University of California Press.
Hurtado, Aida. (1996). *The Color of Privilege: Three Blasphemies on Race and Feminism*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
Ngan-ling Chow, Esther, Doris Wilkinson, and Maxine Baca Zinn (Eds.). (1996). *Race, Class, & Gender: Common Bonds, Different Voices*. London: Sage.
Wing, Adrien Katherine. (Ed.). (1997). *Critical Race Feminism*. New York: New York University Press.
Collins, Patricia Hill. (1998). *Fighting Words: Black Women and the Search for Justice*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
Bhavani, Kum-Kum (Ed.). (2001). *Feminism and "Race."* Oxford: Oxford University Press.
Twine, Frances Winddance, and Kathleen M. Blee (Eds.). (2001). *Feminism and Antiracism: International Struggles for Justice*. New York: New York University Press.

Language

Kristeva, Julia. (1980). *Desire in Language*. (Ed.) Leon S. Roudiez. (Thomas Gora, Alice Jardine, and Leon S. Roudiez, Trans.). New York: Columbia University Press. (Originally published 1969.)
Rich, Adrienne. (1971). "When We Dead Awaken: Writing as Revision." *On Lies, Secrets and Silence*. New York: W. W. Norton.
Daly, Mary. (1973). *Beyond God the Father*. Boston: Beacon Press.
Henley, Nancy, and Barrie Thorne. (1975) *Language and Sex: Difference and Dominance*. Rowley, MA: Newbury House.
Miller, Casey and Kate Swift. (1976). *Words and Women*. New York: Harper Collins.
Robinson, Lillian. (1983, Spring). "Treason Our Text: Feminist Challenges to the Literary Canon." *Tulsa Studies in Women's Literature*. vol. 2, no. 1.
Olsen, Tillie. (1978). *Silences*. New York: Delacorte.
Kolodny, Annette. (1980, Spring). "Dancing through the Minefield: Some Observations on the Theory, Practice, and Politics of a Feminist Literary Criticism." *Feminist Studies*. vol. 6, no. 1, pp. 1–25.
Spender, Dale. (1980). *Man Made Language*. New York: Pergamon.
Jones, Ann Rosalind. (1981, Summer). "Writing the Body: Toward an Understanding of *L'Ecriture Feminine*." *Feminist Studies*. vol. 7, no. 2, pp. 247–63.
Ruether, Rosemary Radford. (1983). *Sexism and God-talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press.
Moi, Toril. (1985) *Sexual/Textual Politics*. London: Routledge.

Cameron, Deborah. (1985) *Feminism and Linguistic Theory*. London: Macmillan.
Daly, Mary. (1987) *Webster's First New Intergalactic Wickedary of the English Language*. Boston: Beacon Press.
Cameron, Deborah. (1990). *The Feminist Critique of Language*. New York: Routledge.
Butler, Judith. (1997). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge.
Barrett, Michèle,. (1999). *Imagination in Theory: Culture, Writing, Words, and Things*. New York: New York University Press.
Hendricks, Christina, and Kelly Oliver. (Eds.). (1999). *Language and Liberation: Feminism, Philosophy, and Language*. Albany, NY: SUNY Press.
Simpson, Megan. (2000). *Poetic Epistemologies: Gender and Knowing in Women's Language-oriented Writing*. Albany, NY: SUNY Press.
Weatherall, Ann. (2002). *Gender, Language and Discourse*. New York: Routledge.

Power

Pankhurst, Emmeline. (1913). "When Civil War Is Waged by Women." Rptd. in Mirian Schneir (ed.) *Feminism: The Essential Historical Writings*. New York: Vintage (1994).
Eckstein-Diener, Bertha: (1930). *Mothers and Amazons: The First Feminine History of Culture*. (John Philip Lundin, Trans.). New York: Julian Press.
Morgan, Robin. (Ed.). (1970). *Sisterhood Is Powerful*. New York: Vintage.
French, Marilyn. (1975). *Beyond Power: Women, Men and Morals*. London: Cape.
Foucault, Michel. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Pantheon.
Griffin, Susan. (1978). *Woman and Nature: The Roaring Inside Her: Culture's Revenge against Nature*. New York: Harper.
Hartsock, Nancy. (1983). *Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*. New York: Longman
Starhawk. (1982). *Dreaming the Dark*. Boston: Beacon Press.
Snitow, Ann, Christine Stansell, and Sharon Thompson. (Eds.), (1983). *Powers of Desire*. New York: Monthly Review Press.
SAMOIS. (Eds.). (1982). *Coming to Power: Writing and Graphics on Lesbian S/M*. Boston, MA: Alyson.
Sanday, Peggy. (1981). *Female Power and Male Dominance*. Cambridge: Cambridge University Press.
______. (1992). *Fraternity Gang Rape: Sex, Brotherhood, and Privilege on Campus*. New York: New York University Press.
Enloe, Cynthia. (1983). *Does Khaki Become Her?: The Militarization of Women's Lives*. Boston: South End Press.
MacKinnon, Catharine. (1989). *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Butler, Judith, and Joan Scott. (Eds.) (1992). *Feminists Theorize the Political*. New York: Routledge.
Alexander, Jacqui, and Chandra Talpade Mohanty. (Eds.). (1997). *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. New York: Routledge.
Berlant, Lauren. (1997). *The Queen of America Goes to Washington City*. Durham, NC: Duke University Press.
Shanley, Mary Lyndon, and Uma Narayan. (Eds.). (1997). *Reconstructing Political Theory: Feminist Perspectives*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

Psychoanalysis in/and feminism:

Breuer, Josef, and Freud, Sigmund. (1953). *Studies on Hysteria*. London: Hogarth Press. (Originally published 1895.)
Horney, Karen. (1932). *Feminine Psychology*. New York: W. W. Norton.
Freud, Sigmund. (1953). *Dora: An Analysis of a Case of Hysteria*. London: Hogarth Press. (Originally published 1905).

______. (1953) "Femininity." *Standard Edition of Complete Psychological Works.* London: Hogarth Press.
Klein, Melanie. (1937). *The Psychoanalysis of Children.* (Alix Strachey, Trans.) London: Hogarth Press.
Lacan, Jacques. (1966). "The Signification of the Phallus." In *Ecrits: A Selection.* (Alan Sheridan, trans.). New York: W. W. Norton (1977).
Chesler, Phyllis. (1972). *Women and Madness.* New York: Doubleday.
Macoby, Eleanor, and Carol Jacklin. (1974). *The Psychology of Sex Differences.* Stanford, CA: Stanford University Press.
Mitchell, Juliet. (1974). *Psychoanalysis and Feminism.* Harmondsworth, UK: Penguin.
Dinnerstein, Dorothy. (1977). *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise.* New York: Harper.
Miller, Jean Baker. (1976). *Toward a New Psychology of Women.* Boston: Beacon Press.
Gallop, Jane. (1982). *The Daughter's Seduction: Psychoanalysis and Feminism.* Ithaca, NY: Cornell University Press.
de Lauretis, Teresa. (1984). *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema.* Bloomington, IN: Indiana University Press.
Bernheimer, Charles. (Ed.) (1985). *In Dora's Case; Freud—Hysteria—Feminism.* New York: Columbia University Press.
Showalter, Elaine. (1985). *The Female Malady: Women, Madness and English Culture, 1830–1980.* New York: Pantheon.
Belenky, Mary Field, et. al. (1986). *Women's Ways of Knowing.* New York: Basic Books.
Benjamin, Jessica. (1988). *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problems of Domination.* New York: Pantheon.
Brennan, Teresa. (Ed.). (1989). *Between Feminism and Psychoanalysis.* New York: Routledge.
Flax, Jane. *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West.* Berkeley, CA: University of California Press.
Wright, Elizabeth. (Ed.). (1992). *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary.* London: Blackwell.
Dimen, Muriel, and Virginia Goldner. (2002). *Gender in Psychoanalytical Space.* New York: Other Press.

Sexual Division of Labor

Kollontai, Alexandra. (1908). *The Social Basis of the Woman Question.*
______. (1920). *Communism and the Family.* Cleveland: Hera Press.
Mitchell, Juliet. (1971) *Woman's Estate.* Harmondsworth, UK: Penguin.
Rowbowtham, Sheila. (1973) *Women's Consciousness, Man's World.* Harmondsworth, UK: Penguin.
Dinnerstein, Dorothy. (1977). *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise.* New York: Harper.
Eisenstein, Zillah. (1979). *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism.* New York: Monthly Review Press.
Barrett, Michelle. (1980). *Women's Oppression Today.* London: Verso.
Davis, Angela. (1981). *Women, Race and Class.* New York: Random House.
Hartsock, Nancy. (1981). *Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism.* New York: Longman.
Beneria, Lourdes. (1982). *Women and Development.* New York: Praeger.
Fuentes, Annette, and Ehrenreich, Barbara. (1983). *Women in the Global Factory.* Boston: South End Press.
Mies, Maria. (1986). *Patriarchy and Accumulation on a World Scale.* London: Zed Books.
Humphries, Jane. (1987). "Origins of the Family, Born Out of Scarcity, Not Wealth." *Engels Revisited: New Feminist Essays.* Janet Sayers et al. (Eds.). London: Routledge.

Momsen, Janet Henshall, and Vivian Kinnaird. (1993). *Different Places, Different Voices: Gender and Development in Africa, Asia, and Latin America.* New York: Routledge.
Folbre, Nancy. (1994). *Who Pays for the Kids?: Gender and the Structures of Constraint (Economics as Social Theory).* London: Routledge.
Hennessy, Rosemary, and Chrys Ingraham, (Eds.). (1997). *Materialist Feminism: A Reader in Class, Difference, and Women's Lives.* New York: Routledge.

Sexualities

Foucault, Michel. (1978). *History of Sexuality.* (Robert Hurley, Trans.) New York: Vintage.
Walkowitz, Judith. (1980). *Prostitution and Victorian Society: Women, Class and the State.* Cambridge: Cambridge University Press.
Wittig, Monique. (1981)."One Is Not Born a Woman." *Feminist Issues.* vol. 1, no. 2: 47–54.
Clarke, Cheryl. (1983). "Lesbianism: An Act of Resistance." Cherrie Moraga and Gloria Anzaldúa. *This Bridge Called My Back: Writing by Radical Women of Color.* New York: Kitchen Table: Women of Color Press.
Snitow, Ann, et al. (1983). *Powers of Desire: The Politics of Sexuality.* New York: Monthly Review Press.
Rubin, Gayle. (1984)."Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of Sexuality." *Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality.* Carol Vance (Ed.). New York: Routledge.
Vance, Carole. (1984). *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality.* New York: Routledge.
Atkinson, Ti-Grace. (1984). *Amazon Odyssey.* New York: Links.
Jeffrey, Sheila. (1985). *The Spinster and Her Enemies: Feminism and Sexuality 1880–1930.* London: Pandora.
Bunch, Charlotte. (1987). *Passionate Politics.* New York: St. Martin's.
Dworkin, Andrea. (1987). *Intercourse.* New York: Free Press.
Leidholdt, Dorchen, and Janice Raymond. (1990). *The Sexual Liberals and the Attack on Feminism.* New York: Pergamon.
Sedgwick, Eve. (1991). *Epistemology of the Closet.* Berkeley, CA: University of California Press.
Feinberg, Leslie. (1993). *Stone Butch Blues.* Ithaca, NY: Firebrand Books.
hooks, bell. (1994). *Outlaw Culture: Resisting Representations.* New York: Routledge.
Hausman, Bernice L. (1995). *Changing Sex: Transsexualism, Technology, and the Idea of Gender.* Durham, NC: Duke University Press.
Martin, Biddy. (1996). *Femininity Played Straight: The Significance of Being Lesbian.* New York: Routledge.
Weed, Elizabeth, and Naomi Schor. (Eds.). (1997). *Feminism Meets Queer Theory.* Bloomington, IN: Indiana University Press.

"Third World"/Global Feminism

Morgan, Robin. (Ed.). (1984). *Sisterhood Is Global: The International Women's Movement Anthology.* Garden City, NY: Doubleday.
Leacock, Eleanor, and Safa. (1986). *Women's Work: Development and the Division of Labor by Gender.* South Hadley, MA: Bergin and Garvey.
Mies, Maria. (1986). *Patriarchy and Accumulation on a World Scale.* London: Zed Books.
Spivak, Gayatri. (1987). *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics.* London: Methuen.
Ong, Aihwa. (1988). "Colonialism and Modernity: Feminist Re-presentations of Women in Non-Western Societies." *Inscriptions,* vol 3. no. 4, 79–93.
Bunch, Charlotte. (1987). "Bringing the Global Home," "Prospects for Global Feminism," and "Reflections on Global Feminism after Nairobi." *Passionate Politics.* New York: St. Martin's.
Enloe, Cynthia. (1989). *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics.* Berkeley, CA: University of California Press.

Narayan, Uma. (1989). "The Project of Feminist Epistemology: Perspectives of a Non-Western Feminist." *Gender/body/knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing.* Alison M. Jaggar and Susan Bordo (Eds.). New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Minh Ha, Trinh T. (1989). *Woman/Native/Other: Writing Postcoloniality and Feminism.* Bloomington, IN: Indiana University Press.

Badran, Margot, and Miriam Cooke. (1990). *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing.* Bloomington, IN: Indiana University Press.

Ahmed, Leila. (1992). *Women and Gender in Islam: The Historical Roots of a Modern Debate.* New Haven, CT: Yale University Press.

Chow, Rey. (1993). *Writing Diaspora.* Bloomington, IN: Indiana University Press.

Braidotti, Rosi, et al. (Eds.). (1994). *Women, the Environment and Sustainable Development: Towards a Theoretical Synthesis.* London: Zed Books.

McClintock, Ann. (1995). *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Imperial Context.* New York: Routledge.

Kaplan, Caren. (1996). *Questions of Travel: Postmodern Discourses of Displacement.* Durham, NC: Duke University Press.

Yuval-Davis, Nira. (1997). *Gender and Nation.* Thousand Oaks, CA: Sage.

Shiva, Vandana. (1998). *Staying Alive: Women, Ecology and Development.* New Delhi: Kali.

Pérez, Emma. (1999). *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History.* Bloomington, IN: Indiana University Press.